طبعة جديدة منقحة

البرنامج التدريسي
للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول
للسيّد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس)

القسم الأول

محمود العيداني

منشورات
معالم الفكر

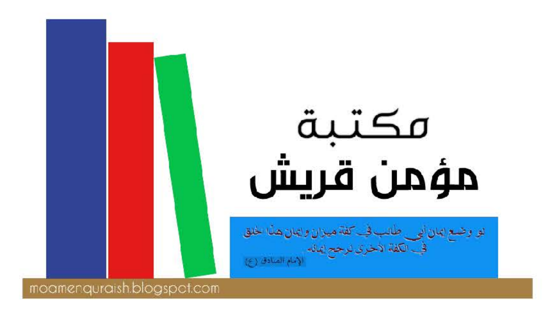
البرنامج التدريسي للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر

القسم الأول

الطبعة الأولى

١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م



منشورات

معالم الفكر

بيروت - لبنان - طريق صيدا القديمة - الشياح

تلفون: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٠٩

البرنامج التدريسي للحلقة الثانية

من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر
القسم الأول

محمود العيداني

منشورات
معالم الفكر


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الناشر

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين المعصومين. وبعد

إنّ التطوّر المعرفي الذي يشهده عالمنا اليوم في مختلف المجالات، بخاصّة بعد ثورة الاتصالات الحديثة التي هيأت فرصاً فريدة للاطلاع الواسع، ودفعت بعجلة الفكر والثقافة والتعليم إلى آفاق واسعة.

وغدا الإنسان يترقّب في كلّ يوم تطوّراً جديداً في البحوث العلمية، وفي المناهج التي تنسجم مع هذا التطوّر الهائل. ومع كلّ ذلك بقيت بعض المناهج الدراسية حبيسة الماضي ومقرراته.

وبعد أن بزغ فجر الثورة الاسلامية المباركة بقيادة الإمام الخميني قدس سره، انبثقت ثورة علمية وثقافية كبرى، مما حدا برجال العلم والفكر في الجمهورية الإسلامية أن يعملوا على صياغة مناهج دراسية جديدة لمجمل العلوم الإنسانية، الإسلامية بشكل خاص؛ فأحدث هذا الأمر تغييراً جذرياً وأساسياً في الكتب الدراسية في الحوزات العلمية والجامعات الأكاديمية.

وفي ظل إرشادات قائد الجمهورية الإسلامية الإمام الخامنئي(مدّظله)؛ أخذت المؤسسات العلمية والثقافية على عاتقها تجديد الكتب الدراسية وتحديثها على مختلف الصعد، بخاصة مناهج الحوزة العلمية، التى هي ثمرة جهود كبار الفقهاء والمفكرين عبر تاريخها المجيد.

من هنا بادرت جامعة المصطفى ﷺ العالمية إلى تبنّي المنهج العلمي الحديث في نظامها الدراسي، وفي التأليف، والتحقيق وتدوين الكتب الدراسية لمختلف المراحل الدراسية ولجميع الفروع العلمية، ولشتى الموضوعات بما ينسجم مع المتغيّرات الحاصلة في مجمل دوائر الفكر والمعرفة.

فقامت بمخاطبة العلماء والأساتذة، ليساهموا في تدوين كتب دراسية على الأُسس المنهجية الحديثة للعلوم الإسلامية خاصّة، ولسائر العلوم الإنسانية: كعلوم القرآن، والحديث والفقه، والتفسير، والأُصول، وعلم الكلام والفلسفة، والسيرة والتأريخ، والأخلاق، والآداب، والاجتماع، والنفس، وغيرها، حملت هذه المناهج طابعاً أكاديمياً مع حفاظها على الجانب العلمي الأصيل المتّبع في الحوزات العلمية في مدرسة أهل البيت ﷺ الرسالية.

ومن أجل نشر هذه المعارف والعلوم، بادرت جامعة المصطفى العالمية ﷺ إلى تأسيس «مركز المصطفى ﷺ العالمي للترجمة والنشر» لتحقيق، وترجمة، ونشر كلّ ما يصدر عن هذه الجامعة الكبيرة، مما ألّفه أو حقّقه العلماء والأساتذة في مختلف الاختصاصات وبمختلف اللغات.

والكتاب الذي بين يديك عزيزي القارئ، البرنامج التدريسي للحلقة الثانية، من حلقات علم الأصول للسيّد الشهيد الصدر ﵀ (القسم الاول) هو مفردة من مفردات هذه المنظومة الدراسية الواسعة، قام بتأليفه الأستاذ الفاضل الدكتور محمود العيداني.

ويحرص مركز المصطفى العالمي على تسجيل تقديره لمؤلفه الجليل على مابذله من جهد وعناية، كما يشكر كلاً من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب وتقديمه للقراء الكرام.

وفي الختام نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذة وأصحاب الفضيلة. للمساهمة في ترشيد هذا المشروع الإسلامي بما لديهم من آراء بنّاءة وخبرات علمية ومنهجية، وأن يبعثوا إلينا بما يستدركون عليه من خطأ أو نقص يلازم الإنسان عادة، لتلافيهما في الطبعات اللاحقة، نسأله تبارك وتعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي
للترجمه والنشر

كلمة مركز المصطفى صلى الله عليه وآله العالمي للدراسات والتحقيق

وضعت الحوزات العلمية ـ عبر تاريخها المجيد ـ مهمّة التربية والتعليم على رأس مهامها و جزءاً من رسالاتها الأساسية، الأمر الذي ضمن إيصال معارف الإسلام السامية وعلوم أهل البيت عليهم السلام إلينا خلال الأجيال المتعاقبة بأمانة علمية صارمة، وفي هذا الإطار جاء اهتمام الحوزات العلميّة بالمناهج الدراسية التعليمية.

وممّا لا شكّ فيه، أنّ التطوّر التكنولوجي الذي شهده عصرنا الحالي وثورة الاتصالات الكبرى أفرزتا تحوّلاً هائلاً في حقول العلم والمعرفة، حتى أصبح بمقدور البشرية في عالم اليوم أن تحصل على المعلومات والمعارف اللازمة في جميع الفروع بسرعة قياسية وبسهولة ويسر. فقد حلّت الأساليب التعليمية الحديثة والمتطورة محلّ الأساليب القديمة والموروثة كمّا ونوعاً، وسارت هذه التطّورات بسرعة نحو تحقيق الأهداف التعليمية المنشودة.

وبرزت **جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية** في هذا المجال كمؤسسة إسلامية تعليمية حوزوية وأكاديمية تأخذ على عاتقها مسؤولية إعداد الكوادر العلمية والتعليمية غير الإيرانية في مجال العلوم الإسلامية، حيث تعكف أعداد غفيرة من الطلبة الأجانب الذين ينتمون إلى جنسيات مختلفة على مواصلة الدراسة في مختلف المستويات التعليمية

وضمن العديد من فروع العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية التابعة لهذه الجامعة.

وبطبيعة الحال، إنّ العلوم والمعارف الإسلامية التي يتوافر عليها الطلبة الأجانب تتمايز بتمايز البلدان والأصقاع التي ينتمون إليها، مما يدفع جامعة المصطفى ﷺ العالمية إلى تدوين مناهج حديثة وكتب دراسية تستجيب لطبيعة التمايز الذي يفرضه تنوّع البلدان وتنوع حاجات مواطنيها.

لطالما أكّد أساتذة الحوزة ومفكّريها ولا سيّما الإمام الخميني رحمه الله، وسماحة قائد الثورة الإسلامية (دام ظله) على ضرورة أن يستند التعليم الحوزوي إلى الأساليب الحديثة المستلهمة من مناهج الاستنباط في الفقه الجواهري، وأن يتمّ سوقه نحو مسارات التألّق والازدهار. وفي هذا السياق، نشير إلى مقطع من الكلمة المهمّة التي ألقاها سماحة قائد الثورة السيد الخامنئي (دام ظله) في عام ٢٠٠٧م، مخاطباً فيها رجال الدين الأفاضل:

> بالطبع، إنّ حركة العلم في العقدين القادمين ستشهد تعجيلاً متسارعاً في حقول العلم والتكنولوجيا مقارنة بما مرّ علينا في العقدين المنصرمين ... وفيما يتعلّق بالمناهج الدراسية يجب علينا توضيح العبارات والأفكار التي تتضمّنها تلك المناهج إلى الدرجة التي تنزاح معها كلّ العقبات التي تقف في طريق من يريد فهم تلك الأفكار، طبعاً، دون أن نُهبط بمستوى الفكرة.

في الحقيقة، لقد استطاعت الثورة الإسلامية المباركة في إيران ـ ولله الحمد ـ أن تسند المحافل العلمية والجامعات بطاقات وإمكانات هائلة لتفعيلها و تطويرها. ومن هذا المنطلق، واستلهاماً من نمير علوم أهل البيت عليهم السلام وبفضل الأجواء التي أتاحها هذه الثورة العظيمة لإحداث طفرة في النظام التعليمي، أناطت جامعة المصطفى ﷺ العالمية مهمّة ترجمة وطباعة ونشر المناهج الدراسية التي تنسجم مع النظام المذكور إلى مركز المصطفى ﷺ العالمي، وذلك بالاعتماد على اللّجان العلمية والتربوية الكفوءة، وتنظيم هذه المناهج بالتركيز على الأهمية الإقليمية والدولية الخاصّة بها.

وللحقيقة فإنّ جامعة المصطفى ﷺ العالمية تملك خبرة عالية في مجال تدوين المناهج الدراسية والبحوث العلمية، حيث حقّقت تحوّلاً جديداً في ميدان انتاج المعرفة، وذلك من خلال تجربتها في تدوين المناهج الدراسية في مختلف العلوم الإسلامية والإنسانية».

وكانت حصيلة الإنجازات العلمية لهذه الجامعة في مجال تدوين المناهج؛ إصدار أكثر من مئتي منهج دراسي لداخل البلاد وخارجها، وإعداد أكثر من مئتي منهج وكرّاسة علميّة، والتي نأمل بفضل العناية الإلهية وفي ظلّ رعاية الإمام المهدي المنتظر ﷺ أن تكون قد ساهمت بقسط ولو غير قليل في نشر الثقافة والمعارف الإسلامية المحمدية الأصيلة.

وبدوره يشدّ مركز المصطفى ﷺ العالمي على أيدي الروّاد الأوائل ويثمّن جهودهم المخلصة، كما يعلن عن شكره للتعاون البنّاء للّجان العلمية التابعة لجامعة المصطفى ﷺ العالمية على مواصلة هذه الانطلاقة المباركة في تلبية المتطلبات التربوية والتعليمية من خلال توفير المناهج الدراسية طبقاً للمعايير الجديدة.

والكتاب الذي بين يدي القارئ الكريم الذي يحمل عنوان *البرنامج التدريسي للحلقة الثانية*، من حلقات علم الأصول للسيد الشهيد الصدر ﷺ (القسم الاوّل) هو ثمرة جهود الأستاذ الفاضل الدكتور محمود العيداني، ويحرص مركز المصطفى العالمي على تسجيل تقديره و شكره لمؤلفه الجليل على ما بذله من جهد وعناية، كما يشكر كلّ من ساهم بجهوده لإعداد هذا الكتاب

كما لا يفوتنا أن نتوجّه بالرجاء إلى العلماء والأساتذة وأصحاب الفضيلة أن يبعثوا إلينا بإرشاداتهم، وبما يستدركونه عليه منه خطأ أو اشتباه؛ لتلافيه في الطبعات اللاحقة.

نسأله تعالى التوفيق والسداد، والله من وراء القصد.

مركز المصطفى ﷺ العالمي للدراسات والتحقيق
قم المقدسة

الفهرس

المدخل إلى علم أصول الفقه

أُعدّ هذا المدخل كتمهيد لدراسة علم أصول الفقه بصورة عامّة، ولدارسي حلقات السيد الشهيدرحمه الله، المعدّة كمنهج دراسيّ لهذا العلم بصورة خاصّة، لا سيّما *الحلقة الثانية* من هذه الحلقات، يشتمل هذا المدخل على الأبواب التالية:

الباب الأول: أهمية علم الأصول، ودوره في عملية الاستنباط.

الباب الثاني: المناهج الدراسية الأصولية، وعلل اختيارها.

الباب الثالث: مواصفات المنهج الدراسي الناجح.

الباب الرابع: منهج السيد الشهيدرحمه الله في الحلقات.

الباب الخامس: على أعتاب *الحلقة الثانية*.

المنهج الخاصّ للسيّد الشهيدرحمه الله في هذه *الحلقة*:

١. من حيث الشكل والفهرسة؛

٢. من حيث المضمون؛

الباب السادس: توصيات خاصّة لتحقيق الهدف:

١. لأساتذة *الحلقة الثانية*؛

٢. لطلاب *الحلقة الثانية*؛

الباب السابع: مميّزات هذا البرنامج.

الباب الأوّل

أهميّة علم الأصول، ودوره في عملية الاستنباط

عندما خلق الله سبحانه وتعالى هذا الكون الرحيب، أراد للإنسان أنْ يكون خليفة فيه، يمشي فيه، ويعمّره، ويستعمله لما فيه خيره، وخير الجميع في هذه الحياة الدنيا، وفي الآخرة.

إلّا أنّ إرادته سبحانه وتعالى تلك، لن تكون إلّا تكليفا بما لا يطاق ـ تعالى الله عنه علوّا كبيرا ـ إذا لم يسلّح هذا الإنسان الضعيف الجسم بأسلحة تمكّنه من تحمّل تلك المسؤولية العظيمة، وهذا بالضبط ما جعله سبحانه وتعالى وهو سيّد الحكماء، يسلّط هذا الإنسان على ركيزتين مهمّتين عملاقتين لا يوجد أيّ تطّور، أو بناء، أو حضارة، أو تقدّم إلّا بهما.

وهاتان الركيزتان هما: العقل والنطق، فكما خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان ناطقاً، وعلّمه الأسماء كلّها، خلقه مفكّرا، عاقلاً، يستوعب الفكرة تلو الأخرى، ويطوّرها؛ ليستعملها فيما أراد الله له من عمارة هذا الكون الواسع.

إلّا أنّ بناء الحضارة وتطويرها، يحتاج ـ كما هو واضح ـ إلى التلاقح في الأفكار، والاستفادة من عقول الآخرين في طريق التكامل، ولهذا، كان الإنسان بحاجة إلى وسيلة تمكنه من ذلك، وما تلك الوسيلة إلّا اللّغة؛ فبها يعبّر الإنسان عن فكره، وبها يتناول الإنسان خيرات الآخرين، وأفكارهم؛ ليتطّور، ويتقدّم، ويقدّم للآخرين نتاجاً يستفاد منه بدوره في صناعة أفكار أفضل، وأشمل، وأكثر تطوّرا.

وقد أدرك الإنسان، ومنذ مراحله الأولى على هذه البسيطة، أنّ الأفضل والأحسن له، هواختيار الطريق الأقلّ صعوبة وجهداً، وما يختصر له الوقت والجهد الغاليين، بعد أنْ أدرك أنّه ليس خالداً على هذه الأرض، وإنّما هوأمد محدود بعده حياة خالدة.

وإدراكه ذاك، أدّى به بعد أنْ كان عاقلا ـ إلى أنْ لايختار من الأفكار والرؤى إلّا ما كان معضودا بدليل مقبول؛ إذ لا إطمئنان بأيّة فكرة الّا بوجود الدليل الصحيح عليها، والذى يختلف في حقيقته من فكرة إلى أخرى كما هوواضح، ولهذا، لم يكن يرجع في ذلك الّا لذوي الاختصاص على اختلاف اختصاصاتهم وعلومهم.

فإذا تمرّض رجع إلى الطبيب العارف الأفضل، وإذا أراد أنْ يبني رجع إلى البناء، وإذا أراد أنْ يلبس رجع إلى الخياط المختص، وهكذا.

فإذا أراد أنْ يعرف موقفه وحكمه في واقعة مّا، فإنّه يرجع إلى المختصّ العارف بتلك الواقعة وأحكامها، ومن تلك الوقائع ما يتعلّق بدينه وأحكامه؛ فإنّه لابد فيه من الرجوع إلى علماء الدين والمختصّين بالشريعة، وهم اليوم الفقهاء، اللذين هم أصحاب ملكة تحصيل حُكمه سبحانه وتعالى في كلّ واقعة من الوقائع الكبيرة قبل الصغيرة.

الفقيه، هوالعالم المختص بالشريعة وأحكامها؛ بحكم أنّه متمكن من جملة الأدوات والآلات التي يستعملها للوصول إلى هدفه ذاك.

وتسمّى العمليّة التي يتبعها الفقيه للوصول إلى الحكم: الموقف الشرعي بعمليّة الاستنباط، فهي عملية استعمال أدوات خاصة، وبطريقة علميّة دقيقة تابعة لشكل وفن خاص للوصول إلى النتيجة، وهي الحكم الشرعي، وتسمّى أيضاً بعلم الفقه.

وبهذا، يتضح أنّ الفقيه، شأنه شأن غيره من ذوي الإختصاص، لا يمكنه أنْ يصل إلى مراده، وهدفه إلّا بتوسط أدوات وآلات خاصّة، ولكن هذه الأدوات لاتُهيّأ عادة وغالبا في نفس علم الفقه، وإنّما هناك علوم أخرى تتعّهد بذلك العمل عادة، منها: علم الحديث، وعلم الرجال، وعلوم اللغة، وعلم المنطق، وغيرها من العلوم.

ومن جملة أهمّ هذه العلوم التي تعنى بتهيئة أدوات الاستنباط، هو: علم الأصول؛ إذ ينقَّح فيه أهمّ تلك الأدوات، وأعمّها جرياناً في هذه العمليات، والتي تسمّى بقواعد الاستنباط، والعناصر المشتركة في تلك العملية.

وقد بدأ هذا العلم بدايات بسيطة، عفوية، قليلة، تناسب بساطة الاستدلال في تلك البدايات على يد أصحاب النبي واهل بيته‰، ثمّ بدأ يتطور شيئا فشيئاً تبعاً لصعوبة عملية الوصول إلى الحكم الشرعي، التي إقتضتها جملة من العوامل، منها: عامل الزمن الفاصل بين مصادر التشريع والمتشرّعة، وبين من لم يعاصرهم، الأمر الذي اقتضى توسّع علم الأصول، وتنقيحه، وتهذيبه، وإفراده كعلم قائم بذاته، وله مميّزاته، وخصائصه التي يتميز بها عن غيره من العلوم، فبدأت الكتب المختصة به تؤلّف وتصنّف، الأمر الذي امتاز به الشيعة على إخوانهم السنّة، حتى وصل الأمر لما بين أيدينا من موسوعات غاية في الدقّة والتحقيق، حوت من النظريات الدقيقة والعظيمة الشيء الكثير.

وبرز في هذا العلم الذي يعتبر من أوضح ملامح الحضارة الإسلاميّة: عباقرة، جهابذة، بذلوا في سبيل ذلك كلّ غال ونفيس، كأصحاب الأئمة‰، وغيرهم من الفقهاء، كالشيخ المفيد(ت٤١٣هـ)، كالسيد المرتضى علم الهدى(ت ٤٣٦هـ)، والشيخ المفيد(ت٤١٣هـ)، والشيخ الطوسي(ت ٤٦٠هـ)، والعلامة(ت٧٢٦هـ)، والمحقّق صاحب *المعالم(ت١٠١١هـ)*، والمحقّق القمي(ت ١٣٢١هـ)، والشيخ الأنصاري(ت ١٢٨١هـ)، والمحقق الآخوند الخراساني(ت ١٣٢٩هـ)، والنائيني(ت١٣٥٥هـ)، والعراقي(ت ١٣٦١هـ)، والأصفهاني(١٣٦٥هـ)، والسيد الخوئي(ت ١٤١٠هـ)، والشهيد الصدر(ت١٤٠١هـ)، والسيد الإمام الخميني(١٤١٣)رحمه الله، إلى غيرهم من عمالقة هذا الفن، وأساتذته المبرّزين، قدس الله أسرارهم أجمعين.

جزى الله الجميع عنا، وعن الإسلام، والمسلمين ألف خير بما بذلوا من مهجهم، وأرواحهم الطاهرة في هذا السبيل، حيث كانت أعمالهم، ومفاخرهم تلك، عين صافية يتروى منها محبّوا العلم وطلابه، ورحمهم الله برحمته الواسعة، وأسكنهم فسيح جنّاته.

الباب الثاني

المناهج الدراسية الأصولية وعلل اختيارها

علم الأصول كغيره من العلوم الدينية وغير الدينية، تقوم دراسته على ركيزة التدرّج، والارتقاء المتتالي ذي المراحل المشخَصة المدروسة.

ولهذا، فإنّ دراسة هذا العلم في حوزاتنا الشريفة، قامت، وتقوم اليوم أيضاً على تناوله في مرحلتين رئيسيتين هما:

المرحلة الأولى: السطح

وتقوم هذه المرحلة بتهيئة الطالب، والأخذ بيده في سلّم الارتقاء العلمي في هذا الاختصاص، وكانت هذه المرحلة تأخذ بنظر الاعتبار التدرّج التالي من حيث الموادّ الدراسية:

المرحلة الأولى: ويدرس فيها الطالب *المعالم*، للمحقّق نجل الشهيد الثاني رحمه الله.

المرحلة الثانية: ويدرس فيها الطالب *القوانين*، للمحقق القمي رحمه الله.

المرحلة الثالثة: ويدرس فيها الطالب *الرسائل*، للشيخ الأنصاري رحمه الله.

المرحلة الرابعة: ويدرس فيها الطالب *الكفاية*، للآخوند الخراساني رحمه الله.

والظاهر أنّ هذا الترتيب والاختيار لم يكن عفويا، بل كان نتيجة دراسة وتخطيط من

قبل القائمين على أمر التعليم والمناهج؛ إذ يلاحظ إنّه أخذ بعين الاعتبار الركيزة الأكثر أهمية في المنهج الدراسي، وهي: التدرّج، والتسلسل في الارتقاء العلمي؛ فإنّ الكتب الأربعة السابقة لولاحظناها، لوجدنا أنّها متدرجة متسلسلة من ناحيتين مهمّتين جدًا:

الأولى: الناحية الزمانيّة

فإنّ *المعالم* يسبق *القوانين*، *والرسائل*، *والكفاية*، *والقوانين* يسبق *الرسائل*، وهي بدورها تسبق *الكفاية* أيضاً، الأمر الذي يعني أنّ الطالب سيمرّ على أهمّ النظريات المطروحة في هذا العلم، وعلى امتداد زمان طويل نسبياً.

الثانية: الناحية الكيفية

فإنّ الأفكار المطروحة في هذه الكتب تختلف من حيث التحقيق، والتدقيق، والتطوّر حسب السلّم الزمني السابق، لتصل إلى أعلى هذا السلّم على يد الآخوند الخراساني رحمه الله في كفايته.

وبهذا، نرى أنّ اختيار هذه الكتب كان اختياراً موفقا جداً؛ بعد أنْ كان يراعي الركيزة المهمّة في المناهج الدراسية، وهي: التدرّج، نعم، كانت هناك هوّة بين بعض هذه الكتب ك: *المعالم*، وبين البعض الآخر ك: *الرسائل*، فألّف كتاب *أصول الفقه* للعلّامة المظفر رحمه الله ليسدّها.

المرحلة الثانية: مرحلة الخارج

حيث يتلقّى فيها الطالب آخر النظريات التي أُبدعت، أواكتشفت في علم الأصول، وأحدثها، ليكون متمكّنا فيها.

هذا، وقد أدخلت بعض التعديلات على هذه المناهج في السنين الأخيرة؛ فاستبدل كتاب *القوانين الكبير* بكتاب *مختصر الفصول*، كما عوّض *الرسائل*

بمختصر اسمه *الرسائل الجديدة*، بالإضافة إلى دخول *أصول الفقه* للمظفرﷺ إلى ساحة المناهج كما قلنا آنفاً.

هذا، ولكن التغيير الأعظم، والأكثر تأثيراً، ونجاحاً، إنّما كان لما كتبه استاذ هذا الفن، وصاحب المدرسة الجديدة فيه، وهو: الشهيد السعيد محمد باقر الصدرﷺ، الأمر الذي سنتناوله في الأبواب اللاحقة، وسنتعرض فيها أيضاً لما إذا كانت الكتب السابقة قد أدّت الوظيفة، والهدف المطلوب منها أولا؟

الباب الثالث

مواصفات المنهج الدراسي الناجح

ما هوالمنهج؟

المنهج لغة، هو: الطريق الواضح، كما في *لسان العرب*، واصطلاحا، فهو: علم واسع مهمّ يعتني بالمفردة الأكثر أهمية في عملية التعليم، وهي: «المنهج الدراسي» بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وقد عرّف بقولهم:

> مجموعة متوالية من الخبرات التي يمكن تحصيلها، والتي أُعدت سلفاً لغرض تعليم الطلاب طرق التفكير، مع إرشاد المعلم لهم.

ما هوالمنهج الناجح؟

وأما نجاح منهج مَا، فهوتابع لمعيارين مهمَين:

الأول: البنية الجوهرية للمنهج، وهي: المعلومات التي يطرحها ويعتني بها، وإنْ شئت فسمِّه: «المضمون».

الثاني: البنية التنظيمية للمنهج، وهي: طرق البحث، وأشكاله التي تؤثّر في حصول الغاية المترقّبة من ذلك المنهج، وإنْ شئت، فسمّ هذا المعيار بـ«الشكل».

وهذا المعيار الثاني، إنّما هوفرع من فروع علم مهمّ متعلق بالمناهج أيضاً، ويجب

أخذه بنظر الاعتبار في بناء ونجاح أي منهج، وهوالعلم المسمّى بـ «علم هندسة المناهج»، والذي يضمّ ـ بالإضافة إلى ذلك الفرع ـ فرعين آخرين، هما:

١. فرع وضع المناهج وتأليفها.

٢. فرع تطبيق المنهج، والاستفادة العملية منه.

وهناك نقاط مهمّة جدّا يجب أنْ تراعى في وضع أيّ منهج مهما كان الاختصاص الذي يراد وضع منهج له، والكلام الآن في فرع «وضع المناهج»، ولربما كان أهم هذه النقاط، هوتحديد الهدف من ذلك المنهج؛ إذ يستحيل أنْ يكون المنهج ناجحاً بلا تحديد للهدف المراد منه؛ فإنّ قيمة الهدف تكمن في أنّه يعطي قيمة للعمل، ويعيّن اتجاهه، ويحدّد وسائله، والطرق الموصلة له؛ ذلك أنّ الذي لا يعرف الهدف، لا يعرف المبدأ ولا الغاية، ولا يستطيع الجزم بأفضلية طريقة ووسيلة على أخرى.

هذا وقد ذكر للأهداف وظائف متعددة، أهمّها:

أ) تسهيل وتنظيم اختيار المادة الدراسية(المضمون).

ب) تسهيل وتنظيم اختيار الطريقة المناسبة للتدريس.

ج) تسهيل وتنظيم اختيار أساليب التقويم المناسبة للمنهج.

د) تمكين المدرس من تجزئة، وتحليل، وإيصال المادة العلمية للطالب.

بملاحظة ما ذكرناه آنفا، يتضح أنّ قيمة كلّ منهج، بقيمة هدفه ووضوحه من جانب، وبقيمة وفائدة الطريقة التي جهّزها، والوسائل التي أعدّها للوصول إلى ذلك الهدف من جانب آخر.

بعد أنْ تبين هذا، يجب أنْ نرجع إلى ما سبق من كتب أخذت كمنهج دراسي في حوزتنا، لنلاحظ مقدار ما تحمله من الموازين والمعايير السابقة، ومقدار ما تحقّقه من تلك الأهداف والموازين، فما قيمة هذه المناهج تبعا لهذه المعايير؟

ولوراجعنا وتأمّلنا المناهج الدراسية التي ذكرناها آنفا: *المعالم*، والقوانين،

لوجدناها ـ وبوضوح ـ ناقصة، قاصرة من هذه الجهة:

أما من ناحية الهدف، فإنّ المفروض أنّ الهدف المرجّو من المنهج الدراسي، هو الإعداد والتمهيد للطالب إلى حضور المرحلة الأعلى، وفهم ما يطرح فيها، بحيث يكون من أهل التحقيق والتدقيق هناك، وهذا ما عجزت عنه الكتب المذكورة؛ وذلك لجملة من الأسباب، نكتفي هنا بذكر أهمّها:

١. إنّ الهدف من كلّ واحد من تلك الكتب، لم يكن اعداد الطالب وتهيئته لحضور المرحلة الأعلى؛ لوضوح أنّها لاتخاطب الطالب أبداً، بل خاطبت عالماً على مستوى عال من الفهم والإدراك، فلم تأخذ بنظر الاعتبار أبداً مدارك وقابليات الطالب، وهذه النقطة المهّمة جداً في عدم إنتاج هذه الكتب وما ماثلها.

٢. إنّها لم تراع التدرّج في العملية التعليمية، وإنْ كانت متدرّجة زماناً ومن حيث الأفكار، الأمر الذي ذكرناه سابقاً؛ فإنّ التدرّج المطلوب في الكتب والمناهج الدراسية، لا يقتصر على ما ذكرنا، بل المهمّ أيضاً التدرّج في نفس المنهج الواحد، وفي كلّ كتاب على حدة، الأمر الذي لم تراعه هذه الكتب أبداً كما يلاحظ بأدنى تأمّل.

٣. إنّها لم تكن موفّقة في أدوات البحث التي طرحتها؛ فإنّها تستخدم لغة خاصة، معقّدة جدّا، اللغة التي هي الجسر والمعبر للأفكار، فلاحظ ما نبذله لكي نفهم عبارة من عبائر *القوانين*، أو *الكفاية* مثلاً.

٤. إنّها تمثّل أفكاراً قديمة، الأمر الذي يظهر جليّا بمراجعة المدارس الأصولية التي ولدت في المائة الأخيرة من هذا العلم، فأين مدرسة النائيني؟ وأين مدرسة العراقي؟ وأين مدرسة المحقق الإصفهاني وغيرهم من أصحاب النظريات العظيمة التي يعتني بحث الخارج بطرحها اليوم ويؤسّس بحثه عليها؟

هذه وغيرها من الأسباب الكثيرة، أدّت إلى قلّة بل ندرة إنتاج هذه الكتب على جلالة قدرها، وقدر مؤلفيها، جزاهم الله عنّا وعن الإسلام ألف خير.

وأما ما شهده علم الأصول من تطورات هائلة في سنيّه الأخيرة، فلا يتوهّم أنّه كان نتيجة وضع هذه الكتب كمنهج دراسي؛ فإنّ من الواضح جدّا أنّه إنّما كان لقابليات خاصة، وجهود فردية بذلها أصحاب تلك القابليات، فآتت أكلها بفضل الله سبحانه ومنّه.

نعم، الاطلاع على تلك الكتب، وعلى ما حوته من أفكار ونظريات عظيمة رائعة في نفسها، له عظيم الأثر في توليد النظريات الحديثة، بل لربما أمكن أنْ ندّعي أنّه لولاها لما كانت المدارس الحديثة للأصول، إلّا أنّ هذا شيء، وكون تلك الكتب مناهج دراسية موفّقة شيء آخر؛ كما اتّضح من مقومات المنهج الصحيح ونجاحه قبل قليل، وكيف تكون منهجاً موفقاً وهي لم توضع أساساً لذلك، ولم يدّع حتى مؤلفوها ذلك؟!

هذا كلّه بالنسبة إلى تلك المناهج، وأما بالنسبة إلى الحلقات، وأهدافها ومقدار ماحققته منها، ونجاحها وعدمه، فهذا ما سنتناوله في الباب التالي إنْ شاء الله تعالى.

الباب الرابع

منهج السيد الشهيد في الحلقات

وبملاحظة ماذكرناه في الباب السابق، وما قلناه هناك عن المناهج العلميّة المدروسة، وأهدافها، وأهميّتها، وطريقة وضعها، يتضح عظم الجهد الذي بذله السيد الشهيد الصدر رحمه الله في كتابته *الحلقات*؛ فقد أخذ فيها تقريبا كلّ ما له دخل في كون المنهج ناجحاً.

أما بالنسبه للهدف؛ فإنّه كان واضحا جدّا قبل البدء بكتابة هذه *الحلقات*، بل قبل ذلك، عندما كتب قدس سره *المعالم الجديدة في الأصول*؛ حيث نراه يقول هناك:

... فإنّي لم أضع هذا الكتاب ليعبّر عن بحوث علم أصول الفقه كما تعالج في الدراسات الخاصّة، ولا ليبرهن على وجهات نظري...، وإنّما الهدف الّذي أتوخاه من هذا الكتاب هوتقديم علم الأصول بصورة بدائية ومبسطة للمبتدئين في دراسة هذا العلم، ولهذا، راعيت في كلّ جوانب الكتاب أنْ يكون في مستوى هذا الهدف، ولأجل هذا لاحظت في درجة التوضيح ما يحقّق ذلك، ويعبر هذا الكتاب عن حلقة من حلقات... .

فلاحظ كم أنّ الهدف كان واضحاً جدّا من جهة، وكم أنّه أخذ بنظر الاعتبار في كتابة المنهج حتى كان مؤثّرا فيه وفي كلّ جوانبه.

وهذا الذي ذكره قدس سره في *المعالم الجديدة*، تجده واضحاً جدّاً في الحلقات؛ حيث كتب قدس سره في المقدمة التي كتبها لها قائلا:

إنّ المقدار الذي ينبغي أنْ يعطى من الفكر العلمي الأصولي في مرحلة السطح، يجب أنْ يُحدد وفقاً للغرض المفروض لهذه المرحلة، والذي أعرفه غرضاً لهذه المرحلة، هوتكوين ثقافة عامّة عن علم الأصول لمن يريد أنْ يقتصر على تلك المرحلة، والإعداد للانتقال إلى مرحلة الخارج لمن يريد مواصلة الدرس، وهذا هوأهمّ الغرضين، فلابدّ إذن أنْ يكون المعطى بقدر يكفل ثقافة عامّة تحقّق هذا الإعداد، وتوجد في الطالب فهماً مسبقاً بدرجة معقولة لما سوف يتلقّى درسه من مسائل، ومرتبة من العمق والدقة تتيح له أنْ يهضم ما يواجهه في أبحاث الخارج من أفكار دقيقة موسّعة وبناءات فكرية شامخة... .

هذا على مستوى الهدف، وأمّا غيره، فإنّ المضمون الوارد في الحلقات يندر أنْ تجده في غيرها؛ لما حوته من نظريات عملاقة تمثّل آخر ما وصله الجهد والتحقيق الأصولي الدقيق.

وأما اللغة، فقد كان السيد الشهيدﷺ مُدركاً تماماً لأهميتها، ودخالتها في تحقيق الهدف المراد، فاستعمل أبسط لغة يمكنها تحمل الفكرة الدقيقة غاية الدقة، وأخذ يقارب بين لغة الحلقات ولغة غيرها من موروثنا الأصولي الضخم شيئا فشيئا، لكي يتمكّن الطالب من الاستفادة ممّا أعدّ بتلك اللغة أيضاً، سواء من السابقين، أوالمعاصرين في ما نشاهده في بحوث الخارج إلى يومنا هذا تقريباً.

وأما الأسلوب الذي استعمله السيد الشهيد، فقد كان غاية في الروعة والجمال، كيف لا وهومن الأفذاذ الذين قلّما يجود بهم الدهر، فقد كان متميزاً في كلّ العلوم ولانحتاج لذكرها في ما نحن فيه لوضوحها.

وأما التبويب للبحوث؛ فإنّه يستحقّ دراسة خاصة؛ لعظم الإبداع الذي جاء بهﷺ، مع أنّه حافظ على التبويب الرئيسي المشهور للبحوث الأصولية، أعني التبويب الثنائي المشهور من تفسيم الأبحاث إلى مباحث الألفاظ ومباحث الأدلّة العقلية، إلّا أنّه عدل فيه في الحلقات إلى مباحث الألفاظ، ومباحث الأصول العملية، ومن ثمّ التشقيق

والتصنيف الذي ذكرهﷺ في *الحلقة الثانية* بصورة واضحة جدّا، والذي قال عنه في مقدمة *الحلقة الأولى*:

كلّ ذلك من أجل تقريب التصنيف الأصولي للمسائل إلى واقع عملية الاستنباط وما يقع فيها من تصنيف للمواقف، فكما أنّ عملية الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين وهما: الأدلّة، والأصول، كذلك البحث في علم الأصول يصنّف إلى هذين الصنفين... .

هذه جملة من الأمور التي تمتاز بها *الحلقات* عن غيرها من المناهج الأصولية المعروفة، والتي تجعلها قمة لا يدانيها شيء في مجال المناهج الدراسية في علم الأصول، وغيرها كثير لا مجال لذكره هنا، والذي يجعل هذه الحلقات ثروة عظيمة يجب أنْ لا تضيع، وأنْ يهتمّ بها الاهتمام البالغ المناسب بها.

ونحمده سبحانه وتعالى على الاهتمام الذي أولاه جامعة المصطفىﷺ العالميّة بهذا الإرث الضخم؛ حيث جعلتها ضمن المناهج المعدّة في برامجها التعليمية؛ حرصاً من القائمين على أمر هذه الجامعة المهمة والحسّاسة على أنْ لا تضيع هذه التجربة البنّاءة هباء دون فائدة، وأنْ تؤدي دورها، والهدف المرجومنها.

الباب الخامس

على أعتاب الحلقة الثانية

المنهج الخاصّ للسيد الشهيد في هذه الحلقة

١. من حيث الشكل والفهرسة

تحدثنا قبل قليل عن التبويب الذي أبدعه السيد الشهيد في *حلقاته*، واستعمله في *الحلقات* الثلاث كلّها، كما تكلمنا قبل ذلك عن أهمية الشكل في تحقيق الهدف المنظور لكلّ منهج، عندما ذكرنا في الباب الثالث ـ مواصفات المنهج الدراسي الناجح، أنّ نجاح أيّ منهج، تابع لمعيارين مهمين، كان ثانيهما مايسمّى بالبنية التنظيمية للمنهج، وهي طرق البحث، وأشكاله التي تؤثّر في حصول الغاية المترقّبة من ذلك المنهج.

ولولاحظنا *الحلقة الثانية* على سبيل المثال، لوجدناها قد أولت هذه الجهة أهمية بالغة شديدة، الأمر الذي صرّح به السيد الشهيد في كتاباته حيث يقول:

> إنّا تجاوزنا التحديد الموروث تاريخياً للمسائل الأصولية، وأبرزنا ما استجد من مسائل، وأعطيناها عناوينها المناسبة... .

ولوسألناه قدس سره عن السبب في ذلك لجاء الجواب:

> ... فكما أنّ عملية الاستنباط تشتمل على مرحلتين مترتبتين، وهما: الأدلّة والأصول، كذلك البحث في علم الأصول يصنّف إلى هذين الصنفين، وكما أنّ

الفقيه في مجال الأدلّة، تارة يستدل بالدليل الشرعي، وأخرى بالدليل العقلي، كذلك علم الأصول، يبحث الأدلّة الشرعية تارة، والأدلّة العقلية أخرى، وكما أنّ الفقيه حين يواجه دليلاً شرعياً يتكلّم عنه دلالة، وسنداً وجهة، كذلك علم الأصول، يبحث الجهات الثلاث في الدليل الشرعي.

وكلّ ذلك إنّما يصب في مقام تحقيق الهدف المرجومن الدراسة في هذه المرحلة بالذات، وهوما أوضحناه سابقا، وتعرّض له السيد الشهيد في بعض كتاباته حيث يقول:

وهذا الحرص على تطبيق التصنيف الأصولي للقواعد على عملية الاستنباط، مهمّ من الناحية التربوية وجعل الطالب مأنوس الذهن بالقواعد الأصولية بمواقعها المحدّدة في عملية الاستنباط، وهذا يمتاز على التصنيف الثنائي المشهور، ويمتاز على التصنيف الرباعي الذي اقترحه المحقّق الإصفهاني، وسار عليه كتاب *أصول الفقه*....

هذا كلّه في الشكل العامّ للحلقة، وأمّا كلّ مسألة من المسائل المطروحة فيها، فقد روعي فيها أيضاً التدرّج؛ حيث يبدأ في كلّ مسألة بالبسيط، ثمّ ينتقل منه إلى ما هوأصعب منه.

٢. من حيث المضمون

وأمّا من حيث المضمون، فإنّ الثروة العلمية المذكورة في *الحلقة الثانية*، ثروة علمية ضخمة جداً، امتازت في جملة ما امتازت به بالنكات المهمة التالية:

أ) إنّ *الحلقة الثانية*، شأنها شأن أختها الصغرى الأولى، والكبرى الثالثة قد روعي فيها أنْ تكون دورة كاملة في علم الأصول، تبدأ بتعريف هذا العلم، وتنتهي بالتعارض، وأنواعه، وحلّه.

ب) إنّها قد روعي فيها التدرّج من حيث مستوى الأفكار المطروحة فيها؛ فإنّها مبنيّة على ما تلقّاه الطالب في المرحلة السابقة لها ـ *الحلقة الأولى* ـ وما سيطرح ويبنى عليها بدورها *الحلقة الثالثة*.

ج) إنّها تشتمل على آخر ما وصل إليه الفكر الأصولي العملاق في هذا المجال، الأمر الذي نلاحظه حتى في *الحلقة الأولى*، ولكن مع مراعات مستوى خاص من الإدراك والقابلية.

د) إنّها لم تبق على ما روعي في *الحلقة الأولى* من الاقتصار قدر الإمكان على إعطاء تصوّرات ومفاهيم لما يمرّ به طالب علم الأصول من موارد مختلفة، كالمنجّزية، والمعذّرية، والوضع، والعلم الإجمالي إلى غير ذلك من أمور، بل تجاوزت ذلك فكانت حلقة استدلالية حوت من النقض والإبرام الشيء الكثير، فقرّبت الطالب خطوة أخرى إلى الهدف المرجومن الدراسة في مرحلة السطح، ولم تبق تراوح في مكانها.

إلى غير ذلك من الموارد التي امتازت بها *الحلقة الثانية* من حيث المضمون على ما كتب قبلها من مناهج أصولية، يمكن اكتشافها بالمطالعة والتأمّل.

نعم، بقى نكتة واحدة ينبغي الإشارة إليها هنا لاتختصّ بـ: *الحلقة الثانية*، وإنّما هي نكتة سارية في جميع مناهجنا الحوزوية، في الفقه كانت،أم في الأصول، أم في غيرهما، في *المعالم*، *والقوانين*، *والرسائل*، *والكفاية*، أم في غيرها من الكتب، وهذا ما سنطرحه في الباب السادس التالي في حديث قصير لنا مع الأخوة الأفاضل، أساتذة علم الأصول كانوا، أم غيره من العلوم الحوزويّة، بل الكلام لايختص بهم أيضاً؛ إذ يشمل كلّ من كان له علاقة بفنّ التعليم ونقل المعلومة مهما كان اختصاصه

كما أنّنا سننبّه على هذه النكتة أيضاً عند حديثنا مع إخوتنا وأبنائنا طلاب الحوزة العلمية المباركة إنْ شاء الله سبحانه وتعالى.

الباب السادس

توصيات خاصّة لتحقيق الهدف

١. إلى أساتذة الحلقة الثانية

يعتبر الاستاذ ركيزة أساسيّة من ركائز عملية التعليم، بل يمكن أنْ نقول: إنّه مع الطالب محور كلّ عملية التعليم، وما يتعلّق بها؛ فإنّ بيده أنْ يجعل المعلومة ـ ومهما كان نوعها ـ أمراً رشيّقاً لطيفا تميل نفوس الطلبة للحصول عليه، ويجعلهم توّاقين منتظرين على لهفة وشوق لموعدهم مع هذه المعلومة، كما أنّ بيده أنْ يقلب كلّ الأمور إلى واقع سلبي مملوء بأحاسيس وعواطف مشحونة بالسلبيّة والجفاء لتلك المعلومة.

ولكن، كيف يمكن للاستاذ أنْ يكون من النوع الأوّل؟ وما هي مقوّمات ذلك؟ وما الطريق إليه؟

للإجابة على هذه الأسئلة، عقدنا هذا الباب الساس لنتباحث مع أساتذتنا، أساتذة *الحلقة الثانية* الأفاضل بهذا الشأن، علما بأنّ أكثر هذه التوصيات لايختص بهذا القطاع، وإنّما هي عامّة شاملة لكل من كان له اهتمام بأمر التعليم:

١. ينبغي أنْ يستذكر الاستاذ دائما وفي كلّ لحظة، الهدف الأبعد للدرس؛ فإنّ كلّ هذه الجهود، إنّما هي لتكون آلة لقربه سبحانه وتعالى ولكي تكون نورا يضيء السالكين إليه عزّوجل، ليكون الاستاذ ومن يهتدي بهداه مصداقاً لقوله

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.[1]

٢. ينبغي أنْ يكون الاستاذ ملتفتاً دائماً، إلى أنّه يؤدّي وظيفة الأنبياء والرسل، فيسعى دائماً لأنْ يكون قريباً من هؤلاء العظماء، متخلّقاً بأخلاقهم، فيكون أبا صالحاً لطلاّبه، وأخاً رؤوفا بهم، حريصاً على مصالحهم أشدّ الحرص، ولو من باب أداء مسؤوليته العظيمة التي وضع نفسه فيها، وهي تقلّده لمقام الاستاذية الرفيع، الذي لا يصل إليه إلّا من كان ذا حظ عظيم.

٣. ينبغي للاستاذ أنْ يسعى دائماً إلى الكمال في كلّ شيء، لا سيما الجانب العلمي بشكل عام، وجانب اختصاصه بصورة خاصّة؛ فيكون مطالعاً جيداً، وساعياً ممتازاً لكل جديد في اختصاصه وغيره، وما يتعلّق من قريب أوبعيد به.

٤. يجب على الاستاذ أنْ يكون خبيراً في اختصاصه، عالماً بمن كتب فيه، وما كُتب فيه، وأركانه، ومشاهيره، وأسماء كتبهم، وأشهر إنجازاتهم؛ ليدلّ الطلبة إليها، ويعلمهم كيفية الاستفادة منها.

٥. لابد أنْ يعلم الاستاذ العزيز بأنّ هناك نظريات وطرقاً خاصّة لإيصال المعلومات، ونقلها، والاستفادة منها، لم تهيّئ حوزتنا الشريفة قسماً خاصاً لإعداد الأساتذة، وتزويدهم بها كما هوالموجود في الدراسات الأكاديمية، فينبغي أنْ يسعى الاستاذ بنفسه للوصول إلى تلك النظريات، ومراجعة الكتب المختصّة بها، وفروعها.

٦. يجب على الاستاذ أنْ لا ينسى دائما الهدف الذي أُعدّ له الكتاب الذي يقوم بتدريسه؛ فيكون ذلك الهدف نصب عينيه كلّ آن من آنات تدريسه.

وفي هذا الإطار، لابد من التنبيه والاعتراف بنكتة مهمّة جدّا يلزم الالتفات لها في كلّ حلقات الدرس، ولربّما كانت ممّا تفتقده كتبنا الحوزويّة، حتى كتاب الحلقات

---

١. العنكبوت: ٦٩.

الذي أعد إعداداً خاصّاً لأجل التدريس، وتلك النكتة، هي: إنّ الكتب التي ندرسها في حوزتنا الشريفة، إنّما هي كتب ذات مضمون محدّد مشخّص، ولكنها في مضمونها هذا تفتقد إلى أمر مهم، وهوذاك الذي نسمّيه عادة بـ «ما بين السطور»، أي: ما لم يصرّح به من قبل المؤلف.

ولربّما تُرك التصريح به لأجل وجود يد مباركة تأخذ بيد الطالب دائماً، ألا وهي يد الاستاذ، ومن أهمّ مصاديق هذا الذي أسميناه بـ «ما بين الأسطر»، هوالتنبيه على طريقة البحث من جهة، وطريقة العرض من جهة أخرى، فنرجوا من أساتذنا الأفاضل أنْ لا يجعلوا كلّ إهتمامهم بإيضاح المعلومات وشرح العبارات، بل ليجعوا ذلك طريقاً لهدفٍ أعلى، وهوفهم الطريقة العامّة التي تناول بها المصنّف ذلك البحث، من أين بدأ؟ وكيف تسلسل؟ وإلى أين انتهى؟ ولماذا انتقل إلى المطلب الآخر وليس غيره؟ وهكذا.

ولنكن على يقين من أنّ الإجابة على هذه الأسئلة وما شابهها، هي التي أنجبت أبطالا أمثال السيد المرتضى (ت٤٣٦هـ)، والعلامة حلّي (٧٢٦هـ)، والمحقق القمي (١٢٣١هـ)، والشيخ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، والنائيني (ت١٣٥٥هـ)، والعراقي (١٣٦١هـ)، والآخرين (قدس الله أسرارهم أجمعين)، وهي الّتي بيدها استمرار هذا الخط الأصيل، وتطوّره.

إنّ ما تعانيه حوزتنا الشريفة اليوم من ضعف علمي ـ وهوما ينبغي الاعتراف به ـ يعود فى جانب مهم منه إلى انشغال الأساتذة الكرام بجانب من العملية التدريسية، وإهمالهم لجانب آخر، هوهذا الذي أشرنا إليه، فينبغي لأساتذتنا الكرام مراعاته أشدّ مراعاة.

وليُعلم أنّه أمر ليس هيّنا أبداً؛ إذ يحتاج إلى بذل الجهد، والوقت، والتأمّل لاكتشاف النكات والمفاصل المهمّة للدرس، ليعبّر من خلالها إلى طريقة البحث والتحقيق، فهوجهاد وأي الجهاد.

وكما ينبغي للقائمين على أمر التعليم في جامعة المصطفىﷺ العالمية أنْ يهتمّوا بذلك أشدّ الاهتمام، وأنْ يقيموا دورات في هذا المجال الحسّاس والمهم جدّا، وينبغي

أنْ يستعينوا بكلّ الخبرات الموجودة في هذا المجال.

ونحن بدورنا سنعطي في هذا البرنامج ـ وبالمقدار الممكن ـ بعض الخطوط الهامّة التي يمكن للاستاذ أنْ يستفيد منها للوصول إلى ما ذكرناه، بل وإلى أنْ يطوّر من مستواه العلمي هو أيضاً؛ ليكون بدوره من المحققين المرموقين إنْ شاءالله تعالى.

كما أنّنا لانحتاج هنا إلى أنْ نوصي أساتذتنا الأفاضل مدرسي *الحلقة الثانية*، بأنْ يراجعوا ما كان أدنى مستوى منها، وخصوصاً *الحلقة الأولى*؛ فإنّها مبنيّة كما قلنا في منهجها على ماجاء فيها، وينبغي تشويق الطالب إلى مراجعتها، كما لابد للاستاذ أنْ يراجع ما كان أعلى مستوى منها، وخصوصاً *الحلقة الثالثة* كما أوصى بذلك المصنّف رحمه الله نفسه، وهكذا لابد من مراجعة، ومطالعة، وتحقيق النظريات المطروحة فيها كلّا في مقامه، ومرجعه المختص، كـ: *الكفاية*، أو*أجود التقريرات*، أو*نهاية الأفكار*، أوغيرها من المراجع المعروفة.

٧. ينبغي للاستاذ أنْ يحفّز الطالب دائماً على المشاركة في البحث الذي يلقى في الدرس، فيكون درساً حيّا نابضاً بالفعالية والحركة والعمل، إمّا من خلال طرح الأسئلة خلال الدرس، وإمّا من خلال التنبيه على النكات التعليمية والتحليلية للمادة العلمية المطروحة، أوبغيرها من الآليات المختلفة، فيشترك الاستاذ من خلال درسه في إعداد استاذ المستقبل مادمنا لم نؤسس إلى اليوم معهدا خاصّاً بهذا العمل المهم.

٨. وأخيرا، لابد لمن يريد أنْ يكون مدرّسا ناجحاً، من أنْ يضع خطّة واضحة لكل درس من دروسه، ولابدّ لهذه الخطة من أنْ تكون محكمة، ذات أهداف محدّدة مشخصة بيّنة، يرسم فيها بداية منطلقه في درسه، والمراحل الّتي يمرّ فيها بيانه، ومدى دقّة هذه المراحل، بحيث تكون مناسبة لمستوى طلّابه العلمي، وإدراكهم، واستعداداتهم العقلية، فلا تكون أدنى من ذلك فيظلمهم، ولا أعلى فيكلفهم ما لا يستطيعون.

كما لابد له من مراجعة هذه الخطّة بعد كلّ درس؛ لكي يقف على مواطن

الضعف والقوّة فيها، فيستفيد من ذلك بإزالة نقاط الضعف، وزيادة نقاط القوّة.

نعم، قد يكون في المرحلة الواحدة طلّاب مبدعون لهم ما يؤهّلهم لأخذ المزيد، ونيل ما هوأعلى مستوى من غيرهم، فلابدّ للاستاذ من الاعتناء بهم اعتناء جيداً لائقاً، وليعلم أنّهم ثروة علمية لايستغني عنها. نعم، بشرط أنْ لا يكون ذلك على حساب غيرهم من الطلبة؛ وذلك بإنشاء برنامج خارج المرحلة الدراسيّة، فلايأخذوا وقت الآخرين، وقد أخذ هذا البرنامج بدوره هذا الأمر بنظر الاعتبار.

هذا بعض ماخطر بالبال من توصيات، وإنّما كانت من باب التذكير ليس إلّا؛ فإنّ الأساتذة الأفاضل ملمّون جيّدا بأهمية ماذكرنا من نقاط وتوصيات، وهم أهل للإضافة عليها من خلال ما وصلهم من ثروة علمية وأخلاقيّة هائلة، نأمل منه سبحانه وتعالى أنْ يبارك فيها، ويزيدها، إنّه سميع الدعاء.

توصيات خاصة لتحقيق الهدف

٢. لطلاب الحلقة الثانية

لا يخفي أنّ العملية التعليمية برمّتها إنّما بنيت لأجل الطالب، فهو ـ على هذا ـ المحور الذي تدور حوله كلّ هذه العملية، ولهذا، كان لابد لها من أن تأخذه بالحسبان وبنظر الاعتبار في كلّ خطوة تخطوها، ابتداءً من وضع المنهج بما له من معايير، وموازين، وأهداف، وانتهاء باختيار استاذ مناسب جدير بأمر التعليم، وأمين بالنسبة للأمانة التي وضعت بيده أي: الطلاب، وختاما بأمور التقييم، والبرمجة، والحسابات التي يستدعيها أمر التعليم.

ولابدّ ـ لكي تتكلل كلّ تلك الجهود بالنجاح والتوفيق ـ للطالب من مراعاة جملة من النكات المهمة، نطرح هنا بعضاً منها، آملين من طلابنا الكرام عدم إغفال النكات الأخرى، وهذه النكات هي:

١. ينبغي للطالب العزيز أنْ يعرف ويعي عظم المسؤولية الملقاة على عاتقه؛ باعتباره الامتداد المبارك للشريعة المحمدية الحقّة، والوريث الشرعي لتراث ضخم مقدس تناولته أياد مباركة الواحدة تلو الأخرى، ابتداء بيده ﷺ، وأيدي أهل البيت عليهم السلام، وأيدي أصحابهم الأجلّاء، ومنهم إلى من كان بعدهم، إلى أنْ أمر سبحانه وتعالى أنْ يكون هذا الطالب وذاك دون غيرهم، في هذه السلسلة المباركة، سلسلة علوم آل محمد عليهم السلام، فيالها من بركة عظيمة، ويالها من نعمة تستحقّ حمداً وشكراً خاصّين لايتمّان إلاّ بإدراك المسؤولية، وتحمّلها، وأدائها، وإعطائها حقّها من الوقت والجهد الثمينين؛ ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾.[١]

٢. ينبغي أنْ يدرك الطالب أنّه جزء مهم، وركن ركين من كلّ عملية تعليمية، ومن كلّ برنامج تعليمي، ولهذا، لن تكون هذه العملية وذلك البرنامج ناجحاً إلاّ بمقدار تكامل وتعاضد أركانه، وركائزه، وأجزائه، ولهذا كان لزاما على الطالب أنْ يبذل كلّ ما بوسعه ليكون قادراً على الاستفادة من المناهج، فيبذل الجهد والوقت في سبيل ذلك، وأنْ لا يكون كَلّا على غيره، ليس منه الاّ الحضور إلى مجلس الدرس.

٣. لابد للطالب من أنْ يكون على اطّلاع تامّ بالهدف الذي من أجله وضع المنهج الخاص *بالحلقة الثانية* مثلاً؛ إذ كيف يمكن أنْ يتحرّك بلا أنْ يكون الهدف والخطة الواضحة للحركة، ومراحلها، وخطواتها، فعليه أنْ يسعى للاطلاع على ذلك الهدف بصورة وأخرى، وعليه أنْ يحقق في هذا السبيل، ويستعين بالاستاذ، وسائر الأخصّائيين في ذلك.

٤. فليعلم الطالب أنّ استاذه، ومهما أعطي من قوة، وعلم، وحكمة، إنّما هوبشر ذوقابليات محدودة، قد لا تكون مناسبة لجميع طلاب المرحلة اللذين خلقهم سبحانه

---

١. إبراهيم: ٧.

وتعالى مختلفين في القابليات والاستعدادات، فلابدّ للطالب حينئذ من أنْ يبذل ما بوسعه لكي يستفيد الاستفادة القصوى من الاستاذ، ولابدّ أنْ يعلم أنّ الاستاذ إنّما يؤدي دوراً خاصاً لا ينجح إلاّ بقيام الطالب بدوره المعيّن عليه، ومراجعته، وتحقيقه الشخصي في كلّ مسألة من مسائل العلم.

٥. لابد للطالب من أنْ يعلم أنّ المهم ليس فقط أنْ نتعلّم معنى العبارات، وشرح الكلمات، والمطالب، بل الأهمّ من ذلك هوالتركيز على ما أسميناه في الباب السابق بـ «ما بين السطور»؛ فإنّه العمود الفقري لكل تطوّر في المسيرة التعليمية، فينبغي للطالب أنْ يبذل الجهد والوقت المناسبين لأجل الوصول إلى ذلك، إمّا بصورة مباشرة من الاستاذ، الذي هوأهل لذلك، وإمّا من خلال الطريق غير المباشر، وهوالمطالعة المكثّفة الطويلة الدقيقة؛ ليصطاد الجواهر واللئالئ من هذا البحر وذاك.

وهذا الطريق الثاني وإنْ كان صعباً للغاية، إلاّ أنّه طريق مبارك ما فاز من فاز إلاّ بمروره منه، وبالارتشاف من معينه المبارك، وهذا ما ألزمنا بأنْ نأخذه بنظر الاعتبار في هذا البرنامج، كما سنشير إليه في الباب الأخير من هذه الأبواب إنْ شاء الله تعالى.

٦. بعض المطالب العلميّة يمكن إدراكها، والاستفادة منها بسماعها، وبعضها لا يمكن فيه ذلك إلاّ بكتابته كُلاً أوبعضا، كما أنّ البعض الآخر لا يكفي فيه حتى ذلك، فلابدّ في مثل هذا البعض من التباحث، والتحقيق، والتدقيق المناسب فيه، وليعلم طالبنا العزيز، إنّ للمباحثة بركات لا يعرفها إلاّ من شارك فيها، فعليك أيها الطالب العزيز بالمشاركة في جلسات المباحثة، والإكثار منها.

وخذ دوماً بنظر الاعتبار أنْ تكون يوماً قريباً استاذا في نفس هذه المادّة التي تدرسها اليوم، فلوكنت استاذاً ماذا كنت تفعل؟ وكيف كنت ستوضّح؟ وماذا كنت

ستراجع وتطالع؟ وكيف كنت ستفعل ذلك كلّه؟ مع مجموعة متنوّعة من الطلاب ذوي القابليات المتفاوتة.

ولهذا كلّه، لابد للطالب من أنْ يدرك عظم مسؤولية الاستاذ، وضخامة ما يبذله من جهد في هذا الإطار، ولابدّ له من الإعتراف بحقه، وتثمين جهوده، واحترامها، واحترام منزلته كاستاذ وأب يهمّه أمر أولاده الطلاب، ولا بأس باستشارته، ونصحه أيضاً بين الحين والآخر؛ فكلّكم راع وكلّكم مسؤول عن رعيّته.

الباب السابع

مميّزات البرنامج الذي بين يديك

وأمّا هذا البرنامج الذي بين يديكم أساتذتنا الأفاضل، طلابنا الكرام، فهوخطوة أخرى من الخطوات المباركة التي تميّزت بها جامعة المصطفى ﷺ العالمية، من أجل الوصول إلى الأهداف المرجوة من هذا المنهج الدراسي الثمين، *الحلقة الثانية*.

ولكي يكون هذا البرنامج لائقا بالمقدار الممكن *بالحلقة الثانية*، فقد أُخذ فيه الكثير من النكات العلمية الفنية الدقيقة المدروسة، نذكر على سبيل المثال بعضا منها:

١. تقطيع المادة العلمية إلى مجموعة من الدروس؛ حيث يحدّد كمّ مناسب من تلك المادة لكي يطرح كوحدة تدريسية، وقد كان هذا التقطيع على أساس علمي دقيق، روعي فيه مجموعة من العناصر المهمة، كعنصر الوقت، وعنصر الترابط بين المعلومات، وعدم قطعها إلّا في بعض الموارد الاضطرارية.

هذا، وقد اعتمدنا في هذا البرنامج، النسخة التي قام بطباعتها مجمع الفكر الإسلامي، والمزدانة بهوامش سماحة حجة الإسلام والمسلمين السيد علي أكبر الحائري (حفظه‌الله)، والذي يعتبر من جملة مبرّزي طلبة السيد الشهيد رحمه‌الله، والذي كان له شرف المشاركة المباشرة له قدس‌سره في إعداد هذه *الحلقة*.

٢. إعداد مدخل لكل درس من الدروس، يذكر فيه عادة الغاية من عقد البحث

المطروح، وموقعه في سلّم البحث الأصولي، وما سيتمّ تناوله فيه من مادّة علمية، وما سيمرّ به هذا البحث من خطوات مختلفة، الأمر الذي يعتبر بالغ الأهمية في الوصول إلى الغاية المنشودة من الدرس.

٣. تناول المادة العلمية المطروحة في كلّ بحث من البحوث على شكل نوعين من الأسئلة:

الأول: أسئلة محورية.

وقد أخذنا في طرحها بنظر الاعتبار، التركيز على النقاط المحورية في البحث محل الكلام، والمذكورة عادة بصورة مباشرة فيه، ولهذا، فلن نتناول في هذا النوع جميع زوايا المادة العلمية المطروحة في الدرس.

الثاني: أسئلة تخصصية.

حيث نطرح في هذا النوع مجموعة من الأسئلة التي تركّز عادة على الجانب التحليلي من المادّة العلمية المطروحة في كلّ درس، والتي لايلتفت لها غالباً حتى من قبل الاستاذ، فضلا عن الطالب، وهوالذي كنا قد أسميناه سابقاً بما بين السطور؛ فأجوبة هذه الأسئلة تشكّل مادّة علمية مهمّة جدّا، تكون مطروحة في الدرس غالباً، ولكن بصورة غير مباشرة، أوبعد تلقيح مادة البحث بمادة أخرى من بحث آخر مثلاً.

والهدف المنشود مس هذا النوع من الأسئلة، هوتقوية الجانب التحليلي للطالب، وتشييد قوّته في فنّ إقتناص المعلومات المفصلية الحساسة، ومناهج طرح هذه المعلومات، كلّ ذلك بدرجة متناسبة مع قابليات الطالب ومداركه في هذه المرحلة من مراحل الدراسة.

٤. إعطاء خلاصة لكلّ درس، تأخذ بنظر الاعتبار النكات، والقواعد العلمية الدقيقة لفن التلخيص.

٥. ذكرنا مجموعة من التطبيقات لكلّ درس من الدروس؛ ليخرج الدرس الأصولي من رتابته المعهودة، ليكون درساً ملؤه الحركة والحياة، يشترك في تركيبته وتشكيلته الكاتب، والاستاذ، والطالب، كلّ من جهته، ومن موقعه المناسب له.

وأما النكات والجوانب العلمية التي ركّزت عليها هذه التطبيقات، فقد كانت متنوّعة، الأمر الذي أدّى بهذه التطبيقات بدورها أنْ تكون متنوعة أيضاً، ويمكن أنْ نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الجوانب التالية:

أ) **الجانب الفقهي**: حيث نذكر عادة جملة من الفتاوى والبحوث الفقهية لأساطين فنّ الاستنباط والاستدلال، ترتكز على تلك المعلومة التي استقاها الطالب من درسه؛ ليقف على عظم أهمية هذه المعلومة بصورة تطبيقية محسوسة، فيلاحظ تأثيرها الفاعل في عملية الاستنباط.

ب) **الجانب الأصولي**: حيث نتعرض للمعلومة المطروحة في كلّ درس من جانب أصولي لا فقهي؛ فنلاحظ مثلا هذه المعلومة عينها على لسان علماء آخرين غير المصنف رحمه الله، لنقارن بين النمطين المختلفين من عدّة نواح، كالطريقة، والمنهج، والاصطلاحات، وغيرها من النواحي، كما سنلاحظه جليا خلال البرنامج.

ج) **الجانب التحليلي**: حيث ننظر إلى جملة من المعلومات الواردة في الدرس بصورة تحليلية، دقيقة، فاحصة، والتي يحلو للبعض أنْ يسمّيها بالنظرة العمودية للمعلومة ـ في قبال النظرة الأفقية لها، والتي تتناول توضيح المراد من تلك المعلومة ـ فنقف على المراحل التي مرّ بها البحث، والعمود الفقري له، سواء أكان ذلك بنظر المصنف، أوبنظر غيره ممّن تعامل مع الفكرة نفسها.

د) **الجانب الاستنتاجي**: حيث نقف على المعلومة المطروحة في البحث، فنذكرها بشكل أوسع قليلاً ممّا تناولها به المصنّف رحمه الله، من خلال ذكر بعض مقاطع دروس الخارج، أوغيرها، التي تتناسب مع المرحلة الدراسية، ثمّ نطرح بعض الأسئلة التي تعتبر

استنتاجاً من هذه المادة وما ماثلها من كتب بعض العظماء، سواءً أكان ذلك بصورة مباشرة، أم بصورة غير مباشرة، وبعد مفاعلته ببعض المعلومات المطروحة في الدرس.

هـ) التقرير: وذلك بطلب تقرير الدرس من قبل الطالب، وحثّه على التمرّن على الكتابة وفنونها.

و) المقارنة: وذلك بمراجعة المسألة محل البحث في كتب أصولية معروفة أخرى؛ للإطلاع على اسلوب آخر، واصطلاحات أخرى مستعملة في نفس المطلب.

ز) تصيّد المعلومات: وذلك بنقل عبارات تتعرّض لمحل البحث لأصوليين آخرين، بغرض تصيّد المعلومة محل البحث، أومعلومات أخرى لها علاقة بتلك المعلومة منها.

هذا بعض ما أُخذ بنظر الاعتبار في هذا البرنامج الذي بين أيديكم، لهذا كلّه، نأمل من القائمين على أمر تعليم هذه المادة العلمية، أنْ لايغفلوا أي فقرة من فقرات هذا البرنامج؛ فإنّها لم تطرح بصورة عفوية غير مدروسة، بل كلّ الفقرات والدروس قد أُخذت بنظر الاعتبار، وبشكل محسوب؛ للوصول إلى الهدف المنشود من هذا البرنامج، والذي ذكرناه آنفا.

هذا، وكلّنا أمل في أنْ يقوم الأساتذة الأفاضل، والطلاب الأعزّاء بترشيد وتطوير هذه المحاولة؛ فإنّ العلم لا يتكامل، ولا يكثر وينمو، إلّا بالمشاركة البناءة من الجميع.

والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمد وآله الطيّبين الطاهرين.

١

تعريف علم الأصول

المدخل

هناك مسائل وقواعد خاصّة في عملية الاستنباط تبحث في علم الأصول دون غيره من العلوم، فما هوالأساس والمناط الذي جعل علماء الأصول يبحثونها دون غيرها في هذا العلم؟

أهمّية هذا السؤال تكمن في أهمية الإجابة عليه؛ إذ لابد من إبراز ذلك الجامع والمحور الذي تدورحوله تلك المسائل دون غيرها؛ لكي نميّزها طبق هذا الجامع المميّز لها عن غيرها؛ فيكون هدفنا في هذا العلم محدّداً، ومشخصاً، وهوتحقيق، وتهذيب هذه المسائل دون غيرها، فلا تذهب الجهود والوقت هباءً بلا فائدة، وفي غير محلّها.

وذاك الجواب المهمّ، نأخذه عن طريق الاهتمام بتحقيق وإيجاد تعريف جامع مانع مبرز لذاك المائز المذكور، وهذا ما يوضّح الجهد الذي يبذله المحققون بداية كلّ علم في تعريفه وضبطه.

ويتمّ ذلك عادة من خلال طرح التعريف المشهور لذلك العلم، ثمّ مناقشته، وتمحيصه؛ لإعطاء الرأي النهائي فيه، فقد يكون تامّا فنقبله، وقد يكون ناقصاً فنرفع

نقصه، وقد يكون معيباً غير قابل لرفع عيبه فنضطرّ حينئذ إلى تغييره كلّياً.

وهذا ما فعله السيد الشهيد الصدر رحمه الله هنا؛ حيث ذكر التعريف المشهور لعلم الأصول، ثمّ أخذ في مناقشته، وتمحيصه، فرأى أنّه لايصلح أنْ يكون تعريفاً نموذجياً، فقام بإبداله بتعريف آخر، وهو: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط»، وبيّنه ببعض البيان، ودافع عنه لردّ مايتوهّم من عدم مانعيّته.

حدود الدرس

تعريف علم الأصول

يعرّف علم الأُصول عادة بأنّه: «العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الحكم الشرعيّ».

وتوضيح ذلك: إنّ الفقيه في استنباطه مثلاً للحكم بوجوب ردّ التحية من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[1] يستعين بظهور صيغة الأمر في الوجوب، وحجّية الظهور.

فهاتان قاعدتان ممهّدتان لاستنباط الحكم الشرعي بوجوب ردّ التحية. وقد يلاحظ على التعريف أنّ تقييد القاعدة بوصف التمهيد يعني أنّها تكتسب أُصوليتها من تمهيدها وتدوينها لغرض الاستنباط، مع أنّنا نطلب من التعريف إبداء الضابط الموضوعي الذي بموجبة يدوّن علماءُ الأصول في علمهم هذه المسألة دون تلك، ولهذا قد تحذف كلمة التمهيد ويقال: إنّه العلم بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط.

ولكن يبقى هناك اعتراض أهمّ وهو أنّه لا يحقّق الضابط المطلوب؛ لأنّ مسائل اللغة كظهور كلمة الصعيد تقع في طريق الاستنباط أيضاً، ولهذا كان الأولى تعريف علم الأصول بأنه: «العلم بالعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط». ونقصد بالاشتراك صلاحيّة العنصر للدخول في استنباط حكم أيّ مورد من الموارد التي يتصدّى الفقيه لاستنباط حكمها مثل: ظهور صيغة الأمر في

---

١. النساء: ٨٦.

الوجوب، فإنّه قابل لأنّ يستنبط منه وجوب الصلاة أووجوب الصوم وهكذا. وبهذا تخرج أمثال مسألة ظهور كلمة الصعيد عن علم الأصول؛ لأنّها عنصر خاص لا يصلح للدخول في استنباط حكم غير متعلّق بمادّة الصعيد.

خلاصة الدرس

تعريف علم الأصول تعريفا جامعاً مانعاً مهم جدّا؛ فإنّه يعطينا المائز الذي يمكّننا من تصنيف المسائل الأصولية، وتمييزها عن غيرها؛ فنركّز جهدنا عليها دون غيرها.

تبدأ رحلة الوصول إلى التعريف المذكور عادة بذكر التعريف المشهور، ثمّ تمحيصه، فنرى أنّه هل هوجامع مانع أم لا؟

فإنْ لم يكن، أصلحناه إن قبل الإصلاح، وإلاّ أبدلناه، وهذا ما قام به السيد الشهيدرحمه الله؛ إذ بعد أنْ أوضح المراد من التعريف بذكر أمثلة للقواعد الممهّدة لعملية الاستنباط، بدأ بالإشكال عليه، فوجده يفقد مقوّمات التعريف الناجح؛ فإنّه لا يعطي المائز لمسائل علم الأصول عن غيرها؛ بعد أنْ كان قد أخذ فيه لفظ التمهيد.

وحاول بعضهم دفع هذا الإشكال برفع هذا اللفظ منه، إلّا أنّ ذلك وإنْ حلّ هذا الإشكال، ولكنّه لم يحلّ غيره؛ فإنّ التعريف غير مانع؛ لاشتماله على مسائل اللغة، كظهور كلمة «الصعيد» مثلاً، فاضطرّ المصنّف إلى إبداله بتعريف آخر لدفع هذا الإشكال، فاختار أنْ يعرفه بقوله: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط»، وبذلك خرجت المسائل اللغوية كالمسألة المذكورة؛ باعتبارها عنصراً خاصّا لا مشتركاً.

أسئلة محورية

١. ما هوالتعريف المشهور لعلم الأصول؟

٢. أذكر قاعدتين ممهدتين لاستنباط الحكم الشرعي؟

٣. لماذا أسقط بعضهم كلمة «الممهّدة»، واكتفي في التعريف بقوله: «العلم بالقواعد

التي تقع في طريق الاستنباط»؟

٤. لماذا كان من الأولى عند الشهيد الصدر رحمه الله تعريف علم الأصول بأنّه: «العلم بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط»؟

٥. ما هو المقصود بكلٍّ من المصطلحات التالية؟

أ) القواعد المشتركة؛ ب) العناصر المشتركة؛ ج) عملية الاستنباط

أسئلة تخصصية

١. ما هو الهدف من تحقيق وتحديد تعريف لكلِّ علم، ومنه علم الأصول؟

٢. ما مواصفات التعريف الناجح؟

٣. كيف يمكن الوصول إلى تعريف ناجح؟

٤. هل هناك طريقة أخرى للوصول إلى الحكم الشرعي غير الاستنباط؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشهيد الثاني رحمه الله في *شرح الألفية الشهيد الأول* رحمه الله:

فاعلم إنّ من حق طالب كثرة تضبطها جهة واحدة، أنْ يعرِفها بتلك الجهة، وأنْ يعرِف غايتها؛ ليزداد فيها نشاطاً، ولا يكون سعيه عبثاً، فلذلك جرت عادة العلماء بتقديم تعريف ما يقصدون البحث فيه من العلوم، وذكر غايته، وموضوعه على الشروع في مسائله.

١. كيف تستفيد من هذا الكلام في ما نحن فيه، من تعريف السيد الشهيد لعلم الأصول؟

التطبيق الثاني

راجع ما استفدته في هذا البحث ممّا ذكرناه في طريقته، وخلاصته، ثمّ حاول أنْ

تجد تلك الهيكلية، والطريقة، والخطوات، في ما درسته في أوّل بحث من بحوث *اللمعة الدمشقية* للشهيد الثاني، في كتاب الطهارة، في قوله: «الطهارة مصدر طهر...».

هل تجد أنّ الخطوات والطريقة في البحثين متشابهة؟ أم أنّ هناك بعض الاختلاف بين البحثين؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى والثالثة* للمصنِّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي لأبحاث السيد الصدر، ج ١، تعريف علم الأصول.

٣. *القوانين*، للمحقق القمي رحمه الله: ١، الحجرية.

٤. *تهذيب الأصول*، الإمام الخميني رحمه الله، ج ١، تعريف علم الأصول.

٥. *دراسات في علم الأصول* للسيد الخوئي رحمه الله، ج ١، تعريف علم الأصول.

٦. شرح *الألفية*، للشهيد الثاني رحمه الله: ٢١.

٧. شرح *اللمعة الدمشقية* الشهيد الثاني رحمه الله، ج ١، تعريف الطهارة.

٢

موضوع وفائدة علم الأصول

المدخل

نتناول في هذا الدرس بحثين مهمّين:

الأول: تحديد (موضوع علم الأصول).

والثاني: توضيح (فائدة علم الأصول)، ودوره في عملية الاستنباط.

البحث الأول: تحديد موضوع علم الأصول

لابدّ ـ في كلّ علم من العلوم ـ من تشخيص المحور الذي تدور حوله كلّ بحوث ذلك العلم؛ لكي لا يخرج البحث في ذلك العلم عنه، فتضيع الجهود والأوقات.

وهذا المحور الذي تدور حوله كلّ بحوث ذلك العلم، يسمى موضوع العلم، الذي يعتبر جامعاً بين موضوعات المسائل التي يبحث فيها ذلك العلم، (كالكلمة) بالنسبة إلى علم النحومثلا فهي جامعة بين موضوعات مسائل هذا العلم كما في: الفاعل مرفوع، المفعول به منصوب و...، فالجامع بين الفاعل، والمفعول، و...، هو(الكلمة)، فهي موضوع علم النحوإذن.

وطريقة هذا البحث، تشبه إلى حدّ كبير طريقة بحث: «تعريف علم الأصول»؛

حيث نذكر ما ذهب إليه البعض من تحديد للموضوع، ثمّ نذكر ما وجّه له من اعتراضات، سواءً من ناحية الجامعية، أوالمانعيّة، فإنْ أمكن الدفاع عنه، فبها، وإلاّ اضطررنا إلى تغييره، وإعطاء تحديد جديد.

وهذا ما فعله السيد الشهيدرحمه الله؛ حيث ذهب إلى أنّ موضوع علم الأصول، هو: «الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهي»، وعليه، فهذه الأدلّة هي محور البحث في هذا العلم، والبحث الأصولي الذي يتّخذ من هذه الأدلّة محوراً، إنّما هوالبحث حول دليليّتها، وإنّها هل تصلح، أولاتصلح لأنْ تكون دليلا في عملية الاستنباط؟

البحث الثاني: فائدة علم الأصول

وأما البحث الثاني في هذا الدرس، فيتناول المصنّفرحمه الله فيه الكلام في فائدة علم الأصول، وقد ذكرنا هذه الفائدة في مدخل علم الأصول، فراجع، ولكنّنا نقول هنا على سبيل الإجمال:

تظهر فائدة علم الأصول عندما ننظر إلى الدور الذي يقدّمه للفقيه في عملية الاستدلال؛ فإنّ من أهمّ ما يستعمله الفقيه في هذه العملية، هوجملة من القواعد التي تتدخّل في أكثر مسائل هذه العملية، وهي ما التي نسمّيها بالعناصر المشتركة.

فدور علم الأصول بالنسبة لعملية الاستنباط، كدور علم المنطق في الاستدلال المنطقي.

حدود الدرس

١. موضوع علم الأصول

يذكر لكلّ علم موضوع عادة، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، وينصبّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع وشؤونه، كالكلمة العربية بالنسبة إلى علم النحومثلاً.

وعلى هذا الأساس حاول علماء الأصول تحديد موضوع لعلم الأصول، فذكر المتقدّمون منهم أنّ موضوعه هو: الأدلّة الأربعة (الكتاب والسنّة والإِجماع والعقل) واعترض على ذلك: بأنّ الأدلّة

الأربعة ليست عنواناً جامعاً بين موضوعات مسائله جميعاً، فمسائل الاستلزامات مثلاً موضوعها الحكم، إذ يقال مثلاً: إنّ الحكم بالوجوب على شيءٍ هل يستلزم تحريم ضّده أولا؟ ومسائل حجّية الأمارات الظنيّة كثيراً ما يكون موضوعها الذي يبحث عن حجّية شيئاً خارجا عن الأدلّة الأربعة، كالشهرة وخبر الواحد. ومسائل الأُصول العملية موضوعها الشكّ في التكليف على أنحائه وهوأجنبيّ عن الأدلّة الأربعة أيضاً.

ولهذا ذكر جملة من الأصوليين: أنّ علم الأصول ليس له موضوع واحد، وليس من الضروري أنْ يكون للعلم موضوع واحد جامع بين موضوعات مسائله. غير أنّ بالإمكان توجيه ما قيل أوّلاً من كون الأدلّة هي الموضوع مع عدم الالتزام بحصرها في الأدلّة الأربعة بأنْ نقول: «إنّ موضوع علم الأصول هوكلّ ما يترقّب أنْ يكون دليلاً وعنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعي والاستدلال عليه»، والبحث في كلّ مسألة أُصوليّة، إنّما يتناول شيئاً ممّا يترقّب أنْ يكون كذلك، ويتّجه إلى تحقيق دليليّته والاستدلال عليها إثباتاً ونفياً، فالبحث في حجّية الظهور أوخبر الواحد أوالشهرة بحث في دليليّتها، والبحث في أنّ الحكم بالوجوب على شيء، هل يستلزم تحريم ضدّه بحث في دليليّة الحكم بوجوب شيء على حرمة الضدّ، ومسائل الأُصول العمليّة يبحث فيها عن دليليّة الشكّ وعدم البيان على المعذّريّة، وهكذا. فصحّ أنّ موضوع علم الأصول هو: «الأدلّة المشتركة في الاستدلال الفقهيّ»، والبحث الأُصوليّ يدور دائماً حول دليليّتها.

٢. فائدة علم الأصول

اتّضح ممّا سبق أنّ لعلم الأُصول فائدة كبيرة للاستدلال الفقهيّ، وذلك أنّ الفقيه في كلّ مسألة فقهيّة يعتمد على نمطين من المقدّمات في استدلاله الفقهيّ:

أحدهما: عناصر خاصّة بتلك المسألة من قبيل الرواية التي وردت في حكمها، وظهورها في إثبات الحكم المقصود، وعدم وجود معارض لها ونحوذلك.

والآخر: عناصر مشتركة تدخل في الاستدلال على حكم تلك المسألة وفي الاستدلال على حكم مسائل أخرى كثيرة في مختلف أبواب الفقه، من قبيل: أنّ خبر الواحد الثقة حجّة وأنّ ظهور الكلام حجّة.

والنمط الأوّل من المقدّمات يستوعبه الفقيه بحثاً في نفس تلك المسألة، لأنّ ذلك النمط من المقدمات مرتبط بها خاصّة، وأمّا النمط الثّاني فهوبحكم عدم اختصاصه بمسألة دون أُخرى، أنيط ببحث آخر خارج نطاق البحث الفقهي في هذه المسألة وتلك، وهذا البحث الآخر هوالذي يعبّر عنه علم الأُصول، وبقدر ما اتّسع الالتفات تدريجاً من خلال البحث الفقهي إلى العناصر المشتركة، اتسع علم الأصول وازداد أهمّيّة، وبذلك صحّ القول: بأنّ دور علم الأصول بالنسبة إلى الاستدلال الفقهي يشابه دور علم المنطق بالنّسبة إلى الاستدلال بوجه عام، حيث إنّ علم المنطق يزوّد الاستدلال بوجه عام، بالعناصر المشتركة التي لاتختصّ بباب من أبواب التفكير دون باب، وعلم الأُصول يزوّد الاستدلال الفقهي خاصّة بالعناصر المشتركة التي لا تختصّ بباب من أبواب الفقه دون باب.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحثين:

البحث الأول: موضوع علم الأصول.

فذكرنا أنّه يذكر لكلّ علم موضوع عادة، ويراد به ما يكون جامعاً بين موضوعات مسائله، وينصبّ البحث في المسائل على أحوال ذلك الموضوع، وشؤونه، كالكلمة بالنسبة إلى علم النحو مثلاً.

وعلى هذا الأساس، حاول علماء الأصول تحديد موضوع هذا العلم، فذكر المتقدمون أنّه: «الأدلّة الأربعة». واعترض عليهم بعدم الجامعية؛ بمسائل الاستلزامات، وغيرها.

ولهذا الإشكال، ذهب بعض الأصوليين إلى عدم وجود موضوع لهذا العلم، وإلى عدم لزوم وجود موضوع محدّد لكلّ علم.

وردّ السيد الشهيد رحمه الله هذا الإشكال، بأنّنا نلتزم بأنّ الموضوع هو«الأدلّة»، بلا تقييدها بالأربعة، فيرتفع الإشكال، فالموضوع هوكلّ ما يُتوقّع أنْ يكون دليلاً، وعنصراً مشتركاً في عملية الاستنباط، والبحث الأصولي يدور حول دليليتها.

البحث الثاني: أهمّية علم الأصول وفائدته.

تناولنا فيه الكلام في أهمية علم الأصول، وفائدته، حيث قلنا: إنّه تظهر فائدة علم الأصول من خلال معرفة الدور الذي يقوم به في عملية الاستنباط القائمة على نوعين من الأدلّة: وهما: العناصر الخاصّة، كالرواية، والعناصر المشتركة، كالظهور؛ حيث إنّه يبحث في هذا النوع الثاني من العناصر؛ لينقحها، ويجعلها جاهزة للاستعمال في هذه العملية.

فدور علم الأصول في عملية الاستنباط على هذا، كدور علم المنطق في الاستدلال بوجه عام.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بموضوع العلم؟ وما فائدة تحديده؟
٢. ما الذي ذكره المتقدّمون كموضوع لعلم الأصول؟ وبماذا اعترض عليه؟
٣. أذكر مثالين لعدم جامعية ما ذهب إليه المتقدّمون في تحديد موضوع علم الأصول.
٤. كيف ردّ المصنّف رحمه الله من ذهب إلى عدم وجود موضوع واحد لعلم الأصول؟
٥. يعتمد الفقيه في استدلاله الفقهي في كلّ مسالة فقهية على نمطين من المقدّمات، أذكرهما مع التمثيل لكلّ منها.
٦. تبحث العناصر المشتركة في عملية الاستنباط في علم الأصول، فأين تبحث العناصر الخاصّة في هذه العملية؟

أسئلة تخصصية

١. بيّن الطريقة الفنية في بحث تحديد موضوع علم الأصول.
٢. هل تختلف هذه الطريقة عمّا ذكرناه في بحث «تعريف علم الأصول»؟
٣. هل يعتبر ما قام به السيد الشهيد رحمه الله في هذا البحث، تبديلاً لما ذكره المتقدّمون في موضوع علم الأصول، أم ماذا؟
٤. ما الغرض من تحديد فائدة لعلم الأصول؟

تطبيقات

التطبيق الأول

ذكروا أنّ موضوع علم الفقه، هو «أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير»، والمراد بالاقتضاء: الاستلزام، كالصلاة؛ فإنّها لاشتمالها على المصلحة، اقتضت الوجوب، أوالاستحباب.

والمراد بالتخيير: عدم الإلزام، كعروض الإباحة لشرب الماء؛ فأنّه لمّا لم يشتمل على مصلحة ولا مفسدة، خيّر الشارع فيه بين الشرب وتركه.

ما فائدة تحديد موضوع لعلم الفقه، وهل تختلف عن فائدة تحديد موضوع علم الأصول؟

التطبيق الثاني

تعتبر مسألة حجية الظهور التي مرّت بنا في *الحلقة الأولى* من مهمّات المسائل التي تبحث في علم الأصول، فهل يشملها الموضوع الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله لعلم الأصول؟

التطبيق الثالث

قال في *الكفاية*: «موضوع علم الأصول، هوالكلّي المنطبق على موضوعات مسائله».

قارن بيّن ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله هنا في قوله: «يذكر لكلّ علم موضوع عادة، ويراد به مايكون جامعاً بين موضوعات مسائله»، وبيّن هذا الذي ذكره الآخوند رحمه الله في *الكفاية*، هل تجد فرقا بينهما؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي لأبحاث السيد الصدر: ٣٧/١.

٣. *كفاية الأصول* للآخوند رحمه الله: ٢٢.

٤. *مقالات الأصول* للمحقق العراقي رحمه الله: ١/٤.

٥. *مباني الاستنباط* للسيد الخوئي رحمه الله: ١/١٤.

٦. *تهذيب الأصول* للسيد الإمام الخميني رحمه الله، موضوع علم الأصول.

٧. *معالم الأصول*، موضوع العلم.

٨ *قوانين الأصول*، موضوع علم الأصول.

٣

الحكم الشرعي وتقسيمه

المدخل

من جملة البحوث التي تقدّم عادة كتمهيد لعلم الأصول، هوالبحث الذي بين أيدينا، وهو«الحكم الشرعي وتقسيمه»؛ فهوليس من البحوث الأصولية؛ إذ ليس عنصرا مشتركا في عملية الاستنباط كما هوواضح، بل هوما يستنبط بعد الاستفادة من هذه العناصر المشتركة، بالإضافة إلى العناصر الخاصّة.

وحيث إنّ مباحث علم الأصول كلّها، إنّما هي في الأدلّة والعناصر المشتركة، وحيث إنّها أدلّة يراد استعمالها للوصول إلى الحكم الشرعي، فلابدّ من فكرة مسبقة عن الحكم الشرعي، وحقيقته، وإنقساماته إلى التكليفي والوضعي، وإلى الواقعي والظاهري، وغير ذلك من التقسيمات؛ إذ له أثر عظيم في بحث الأدلّة عليه، وطريقة تقسيم هذه البحوث، وترتيبها الفنّي.

وسنتكلم في هذا الفصل، والذي يبدأ بهذا الدرس، عن الأبحاث التالية:

١. إنقسام الحكم الشرعي إلى تكليفي، ووضعي، وتعريف كلّ منهما.

٢. مبادئ الحكم التكليفي.

٣. التضادُ بين الأحكام التكليفية.

٤. شمول الحكم الشرعي لكلّ وقائع الحياة.

٥. الحكم الواقعي والحكم الظاهري.

٦. إنقسام الحكم إلى الواقعي، والظاهري.

٧. القضية الحقيقية، والقضية الخارجية للأحكام.

وسيدور البحث في هذا الدرس في الموضوعين الأوّل والثاني.

حدود الدرس

الحكم الشرعي وتقسيمه

الحكم الشرعي هو«التشريع الصادر من الله تعالى لتنظيم حياة الإنسان وتوجيهه»، وهو على قسمين: أحدهما: الأحكام التكليفيّة التي تتعلّق بأفعال الإنسان ولها توجيه عملي مباشر، والآخر: الأحكام الوضعيّة التي ليس لها توجيه عملي مباشر، وكثيراً ما تقع موضوعاً لحكم تكليفي| كالزوجيّة التي تقع موضوعاً لوجوب النفقة مثلاً.

مبادئ الحكم التكليفي

ونحن إذا حلّلنا عملية الحكم التكليفيّ كالوجوب - كما يمارسها أيّ مولى في حياتنا الاعتياديّة - نجد أنّها تنقسم إلى مرحلتين. إحداهما: مرحلة الثبوت للحكم، والأخرى مرحلة الإثبات والإبراز، فالمولى في مرحلة الثبوت يحدّد ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة - وهي ما يسمّى بالملاك - حتى إذا أدرك وجود مصلحة بدرجة معيّنة فيه تولّدت إرادة لذلك الفعل بدرجة تتناسب مع المصلحة المدركة، وبعد ذلك يصوغ المولى إرادته صياغة جعليّة من نوع الاعتبار، فيعتبر الفعل على ذمّة المكلّف، فهناك إذن في مرحلة الثبوت: ملاك وإرادة واعتبار، وليس الاعتبار عنصراً ضرورياً في مرحلة الثبوت، بل يستخدم غالباً كعمل تنظيميّ وصياغيّ اعتاده المشرّعون والعقلاء، وقد سار الشارع على طريقتهم في ذلك.

وبعد اكتمال مرحلة الثبوت بعناصرها الثلاثة ـ أوبعنصريها الأوّلين على أقلّ تقدير ـ تبدأ مرحلة الإثبات، وهي المرحلة التي يبرز فيها المولى ـ بجملة إنشائية أوخبرية ـ مرحلة الثبوت بدافع من الملاك والإرادة، وهذا الإبراز قد يتعلّق بالإرادة مباشرة، كما إذا قال: أريد منكم كذا، وقد يتعلّق بالاعتبار الكاشف عن الإرادة، كما إذا قال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾.[1]

وإذا تمّ هذا الإبراز من المولى أصبح من حقّه على العبد قضاءً لحقّ مولويّته الإتيان بالفعل، وانتزع العقل عن إبراز المولى لإرادته الصادر منه بقصد التوصّل إلى مراده عناوين متعدّدة من قبيل البعث والتحريك ونحوهما.

خلاصة الدرس

حقيقة الحكم الشرعي، هي أنّه التشريع الصادر منه تعالى لتنظيم حياة الإنسان، وهوعلى قسمين: تكليفي، ووضعي.

والتكليفي، هوالذي يتعلق بأفعال الإنسان، ويوجّهها بصورة مباشرة، وأما الوضعي، فهومالم يكن كذلك، وبين الحكمين علاقة قويّة جدّاً.

وأما مبادئ الحكم التكليفي، فلكي نكتشفها، لابد من تحليل عملية الحكم كما يمارسها الموالي العرفيون، حيث نجد أنّها تتحلّل إلى مرحلتين: الثبوت، والإثبات.

وفي مرحلة الثبوت، يحدّد المولى ما يشتمل عليه الفعل من مصلحة ـ ملاك ـ فتتولّد عنده إرادة له، ثمّ يصوغ هذه الإرادة صياغة جعلية من نوع الاعتبار.

وأما مرحلة الإثبات، فهي مرحلة الإبراز للمرحلة الأولى بدافع الملاك والإرادة، وهذا الإبراز، إمّا أنْ يكون متعلّقاً بالإرادة مباشرة، أوبصورة غير مباشرة.

وبتمامية المرحلتين، يصبح من حقّ المولى على العبد الإتيان بهذا الفعل بعد تعلّق إرادته

---

١. آل عمران: ٩٧.

به بصورة شديدة، كما ينتزع العقل عن هذا الإبراز عناوين متعددة، منها: البعث والتحريك.

البحث الثاني: مبادئ الحكم التكليفي: مدخل بسيط

من أهمّ المباحث التي يذكرها علماء الأصول في مباحث الحكم الشرعي، هوهذا البحث؛ حيث إنّه شديد الارتباط بكثير من مهمّات البحوث الأصولية، كالبحوث التي ستأتي بعده مباشرة من وجود التنافي بين الأحكام التكليفية، والذي يؤثّر في عدم إمكان اجتماعها في موضوع واحد، وما سيؤثره هذا الأمر من مشكلة في اجتماع الحكم الظاهري والواقعي، وكيفية الجمع بينها للوصول إلى اعتبار الحكم الظاهري، وإمكان جعله من قبل المولى، بالإضافة إلى ما يؤثره هذا البحث في البحوث الأصولية الأخرى، كبحث تعارض الأدلة، الذي يذكر آخر الكتاب.

أسئلة محورية

١. عرّف الحكم الشرعي؟

٢. عرّف الحكم التكليفي؟

٣. عرّف الحكم الوضعي؟

٤. ما الفرق بين الحكم التكليفي، والحكم الوضعي؟

٥. ما العلاقة بين الحكم التكليفي، والحكم الوضعي؟

٦. ما هما المرحلتان اللتان تنقسم إليهما عملية الحكم التكليفي؟

٧. ما الذي يقوم به المولى في مرحلة الثبوت من مرحلتي عملية الحكم التكليفي؟

٨ هل يعدّ «الاعتبار» عنصراً ضرورياً من عناصر مرحلة الثبوت، بحيث لا تتمّ هذه المرحلة إلاّ به؟ ولماذا؟

٩. ما الذي يقوم به المولى في مرحلة الإثبات من مرحلتي عملية الحكم التكليفي؟

١٠. ما الذي يترتّب على عنصر الإبراز؟

١١. عرّف المصطلحات التالية:

أ) الملاك. ب) الإرادة. ج) الاعتبار. د) البعث والتحريك.

أسئلة تخصصية

١. مافائدة البحث في حقيقة الحكم الشرعي، وانقسامه إلى تكليفي ووضعي؟
٢. لماذا لا نقول بأنّ الحكم الشرعي هونفس الآية التي تقول: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾؟
٣. هل تتعلّق الأحكام الشرعية كلّها بأفعال الإنسان، أم أنّ هناك أحكاماً تتعلّق بغيره؟
٤. كيف عرّف علماء الأصول أنّ عملية الحكم الشرعي عنده سبحانه وتعالى تنقسم إلى مرحلتين: الثبوت والإثبات؟
٥. لماذا تقدّمت مرحلة الثبوت على مرحلة الإثبات؟
٦. هل نكتشف من مرحلة الإثبات وجود مرحلة ثبوت سابقة عليها؟ وهل يمكنك أنْ تتصور فائدة لذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قد يترتب الحكم التكليفي على الحكم الوضعي، كالحكم بوجوب الإنفاق، المترتب على الحكم بالزوجية، راجع: *اللمعة الدمشقية*، وغيره؛ لتكتشف بعض الأحكام الوضعية المترتبة على الأحكام التكليفية، كعدم صحة بيع مال الغير، المترتّب على حرمة التصرّف به مثلاً.

التطبيق الثاني

ذُكر في الروايات، أنّ بعض الأئمة عليهم السلام زاروا، أوحجّوا مشيا على الأقدام مع

قدرتهم على الركوب، وهذا ما يستفاد منه أنّ المولى سبحانه وتعالى يريد الزيارة، أوالحجّ ماشياً؛ لعصمتهم ﷺ، وعدم لغوهم، فهل تكشف هذه الإرادة عن وجوب هذا الفعل أم لا؟ ولماذا؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي، الجمع بين الأحكام، تقسيمات مقدمة الواجب.

٣. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمام رحمه الله: ١٧٦/١.

٤. *فوائد الأصول*: ٣٨٤/٤.

٥. *الرافد في علم الأصول*، للسيد السيستاني: ٢١/١.

٤

مبادئ الحكم التكليفي (٢)

المدخل

كان الكلام ولايزال في بحث مبادئ الحكم التكليفي، وقد ذكرنا أنّ عملية الحكم عند الموالي العرفيين ـ لوأخذنا الوجوب مثالاً ـ تمرّ بمرحلتين: الثبوت، والتي تحتوي على ثلاثة أمور، هي: تحديد المصلحة الموجودة في الفعل، وإرادة هذا الفعل ذي المصلحة، ومن ثمّ اعتبار هذا الفعل.

وبعد اكتمال هذه المرحلة بعناصرها الثلاثة، أولا أقلّ من العنصرين الأولين، تبدأ مرحلة الإثبات؛ حيث يبرز فيها المولى إرادته، إمّا بصورة مباشرة، أوبصورة غير مباشرة. فإذا أبرزها تمّت عملية الحكم

هذا ماذكرناه سابقا، وأمّا درسنا هذا، فهوتتمّة لذلك البحث؛ فنريد أن نعيّن مبادئ الحكم التكليفي بعد أنْ حللّنا عملية الحكم، ثمّ نذكر مبادئ كلّ حكم من الأحكام التكليفية الخمسة الشاملة للإباحة بالمعنى الأخصّ، وأمّا الإباحة بالمعنى الأعمّ، والتي تعني الترخيص وعدم الإلزام في مقابل الإلزام، فنذكر أنّ ملاكها قد يكون لا اقتضائياً، بمعنى خلوالفعل المباح من ملاك الإلزام، وقد يكون اقتضائياً؛ بأنْ تنشأ عن وجود ملاك في أنْ يكون المكلّف غير ملزم بالفعل، ولا بالترك.

حدود الدرس

وكثيراً ما يطلق على الملاك والإرادة ـ وهما العنصران اللازمان في مرحلة الثبوت ـ اسم (مبادئ الحكم)، وذلك بافتراض أنّ الحكم نفسه هو العنصر الثالث من مرحلة الثبوت، أي: الاعتبار؛ والملاك والإرادة مبادئ له وإنْ كان روح الحكم وحقيقته ـ التي بها يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال ـ هي نفس الملاك والإرادة إذا تصدّى المولى لإبرازهما بقصد التوصّل إلى مراده سواءً أنشأ اعتباراً أو لا.

ولكلّ واحد من الأحكام التكليفية الخمسة مبادئ تتفق مع طبيعته، فمبادئ الوجوب هي الإرادة الشديدة، ومن ورائها المصلحة البالغة درجة عالية تأبى عن الترخيص في المخالفة. ومبادئ الحرمة هي المبغوضيّة الشديدة، ومن ورائها المفسدة البالغة إلى الدرجة نفسها. والاستحباب والكراهة يتولّدان عن مبادئ من نفس النوع، ولكنّها أضعف درجة بنحو يسمح المولى معها بترك المستحبّ وبارتكاب المكروه. وأمّا الإباحة فهي بمعنيين، أحدهما: الإباحة بالمعنى الأخصّ التي تعتبر نوعاً خامساً من الأحكام التكليفيّة، وهي تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى.

والآخر: الإباحة بالمعنى الأعمّ، وقد يطلق عليها اسم الترخيص في مقابل الوجوب والحرمة فتشمل؛ المستحبّات والمكروهات مضافاً إلى المباحات بالمعنى الأخصّ لاشتراكها جميعاً في عدم الإلزام.

والإباحة قد تنشأ عن خلو الفعل المباح من أيّ ملاك يدعو إلى الإلزام فعلاً أو تركاً، وقد تنشأ عن وجود ملاك في أنْ يكون المكلّف مطلق العنان، وملاكها على الأول (لا اقتضائي) وعلى الثاني (اقتضائي).

خلاصة الدرس

كثيرا مّا يطلق على الملاك والإرادة اسم: «مبادئ الحكم»، بعد أنْ يفترض أنّ الحكم هو العنصر الثالث في مرحلة الثبوت وهو(الاعتبار)، وإنْ كان روح الحكم وحقيقته هي نفس الحكم والإرادة لا الاعتبار.

ولكلّ واحد من الأحكام التكليفية الخمسة، مبادئ تتفق مع طبيعته، وتختلف عن مبادئ الحكم الآخر.

وأمّا الإباحة، فهي إمّا أنْ تكون بالمعنى الاخصّ، ويقصد بها الحكم الخامس من الأحكام التكليفية الخمسة، والتي تعبّر عن مساواة الفعل والترك في نظر المولى، وإمّا أنْ تكون بالمعنى الأعمّ، والذي يعني عدم الإلزام، فتشمل الاستحباب، والكراهة، والإباحة بالمعنى الأخص، فتكون مقابلة للإلزام الموجود في الوجوب، الإلزام بالفعل، وفي الحرمة الإلزام بالترك.

وهذه الإباحة بالمعنى الأعم، قد تنشأ عن خلوالفعل المباح من أيّ ملاك يدعوإلى الإلزام، فيكون ملاكها لا اقتضائياً، وقد تنشأ عن وجود ملاك في أنْ يكون المكلّف غير ملزم بفعل ولا بترك، فيكون ملاكها اقتضائياً.

أسئلة محورية

١. ما الذي يعنيه الأصوليون بقولهم: «مبادئ الحكم التكليفي»؟
٢. ما هي روح الحكم وحقيقته؟
٣. لماذا كان روح الحكم وحقيقته هي نفس الملاك والإرادة؟
٤. ماهي مبادئ كلّ من الأحكام التكليفية الخمسة؟
٥. مالمقصود بالإباحة بالمعنى الأخص والإباحة بالمعنى الأعم؟ وبماذا يختلفان من حيث المبادئ؟

أسئلة تخصصية

١. هل يجب على المولى عندما تتمّ مرحلة الثبوت أنْ يقوم بمرحلة الإثبات والإبراز؟ ولماذا؟
٢. لماذا لاتعتبر الإباحة بالمعنى الأعم واحداً من الأحكام التكليفية الخمسة؟
٣. كيف تتصوّر أنْ يكون الملاك في بعض الأحيان، هوأنْ يكون المكلف مطلق العنان؟

تطبيقات

التطبيق الأول

عندما نراجع *أصول المظفر* و*كفاية الأصول*، و*معالم الأصول* لا نجد بحثا مستقلا تحت عنوان: «الحكم الشرعي وتقسيمه»، كما لا نجد عنواناً خاصاً، هو: «مبادئ الحكم التكليفي»، فلماذا شذّ السيد الشهيد رحمه الله عنها؟ وما تأثير ذلك على البحث الأصولي؟

التطبيق الثاني

قال في *الروضة البهيّة* في كتاب النكاح:

النكاح مستحبّ مؤكّد لمن يمكنه فعله، ولا يخاف بتركه الوقوع في محرّم، وإلّا وجب.

كيف يكون النكاح مستحبا في بعض الحالات، وواجباً في حالات أخرى؟ بيّن ذلك حسب ما استفدته في هذا الدرس من مبادئ الحكم التكليفي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *كفاية الأصول*.

٣. *مصباح الأصول* السيد الخوئي رحمه الله: ٧٧/٣.

٤. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، الشهيد الثاني كتاب النكاح.

٥

التضاد بين الأحكام التكليفيّة: الحكم الواقعي والظاهري

المدخل

يشتمل هذا الدرس على ثلاثة بحوث، هي:

١. **التضاد بين الأحكام التكليفية**: ونتكلم هنا عن وجود التضاد بين كلّ واحد من الأحكام التكليفية الخمسة والآخر، ونذكر منشأ هذا التضاد، وما يؤدّي إليه من آثار، كاستحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد، في وقت واحد.

كما سنذكر أنّ النوع الواحد من الأحكام التكليفية، يوجد بين أفراده تضادّ أيضاً، ونذكر منشأ هذا التضاد، وما يترتب عليه، من استحالة اتصاف أمر واحد بوجوبين مثلاً.

ولهذا البحث ثمرات عديدة، منها ما سيأتي في بحث التعارض بين الأدلّة المتعارضة، ولزوم حلّها مهما أمكن، وإلّا تساقط الدليلان كما يذهب إليه البعض؛ لأنّ كلا منهما يكذب الآخر بعد وجود التنافي بينهما.

٢. **شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة**: فما من واقعة إلّا ولله فيها حكم، وسنذكر هنا الدليل على هذا المدّعى، بعد أنْ نوضّحه.

٣. **الحكم الواقعي والحكم الظاهري**: وهو تقسيم آخر للأحكام بصورة عامّة، سواء

أكانت تكليفية، أم وضعيّة، وسنعرّف هنا كلّاً من الحكمين، والذي يتّضح به أنّ الأحكام الظاهريّة متأخرة رتبة عن الواقعية، وأنّه لولا الأحكام الواقعية لما كان عندنا أحكام ظاهريّة أصلاً.

ومن ثمرات هذا البحث، ما سيأتي في بحث: «اجتماع الحكم الظاهري، والواقعي»، وعدم أيّ مشكلة في ذلك بعد عدم وجود التنافي بينهما.

حدود الدرس

التضادّ بين الأحكام التكليفية

وحين نلاحظ أنواع الحكم التكليفي التي مرّت بنا، نجد أنّ بينها تنافياً وتضادّاً، يؤدّي إلى استحالة اجتماع نوعين منها في فعل واحد.

ومردّ هذا التنافي إلى التنافر بين مبادئ تلك الأحكام، وأمّا على مستوى الاعتبار فقط فلايوجد تنافر، إذ لا تنافي بين الاعتبارات إذا جرّدت عن الملاك والإرادة.

وكذلك أيضاً لا يمكن أنْ يجتمع في فعل واحد فردان من نوع واحد، فمن المستحيل أنْ يتّصف شيء واحد بوجوبين؛ لأنّ ذلك يعني اجتماع إرادتين على مراد واحد، وهومن قبيل اجتماع المثلين؛ لأنّ الإرادة لا تتكرّر على شيءٍ واحد، وإنّما تقوى وتشتدّ، والمحذور هنا أيضاً بلحاظ المبادئ لا بلحاظ الاعبار نفسه.

شمول الحكم الشرعيّ لجميع وقائع الحياة

ولّما كان الله تعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد الّتي ترتبط بحياة الإنسان في مختلف مجالاته الحياتيّة، فمن اللطف اللائق برحمته أنْ يشرّع للإنسان التشريع الأفضل وفقاً لتلك المصالح والمفاسد في شتى جوانب الحياة، وقد أكّدت ذلك نصوص كثيرة وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وخلاصتها أنّ الواقعة لاتخلومن حكم

الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ

يَنقسم الحكم الشرعي إلى: واقعي وظاهري. فالحكم الواقعيّ هو: كلّ حكم لم يفترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق، والحكم الظاهريّ هو: كل حكم افترض في موضوعه الشكّ في حكم شرعيّ مسبق، من قبيل أصالة الحلّ في قوله: كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام، وسائر الأصول العمليّة الأُخرى، ومن قبيل أمره بتصديق الثقة والعمل على وفق خبره وأمره بتصديق سائر الأمارات الأخرى. وعلى هذا الأساس يقال عن الأحكام الظاهريّة بأنها متأخّرة رتبة عن الأحكام الواقعيّة، لأنّها قد افترض في موردها الشكّ في الحكم الواقعيّ، ولولا وجود الأحكام الواقعيّة في الشريعة لما كانت هناك أحكام ظاهريّة.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى ثلاثة بحوث:

أوّلها: التضاد بين الأحكام التكليفية، حيث استفدنا ممّا لاحظناه في الدرسين السابقين من مبادئ مختلفة في الأحكام التكليفية، استفدنا استحالة اجتماع حكمين تكليفيين على فعل واحد، وبينّا منشأ هذه الاستحالة؛ حيث قلنا إنّه التنافي بين العنصرين الأول والثاني من عناصر مرحلة الثبوت، دون العنصر الثالث، كما بيّنا استحالة اجتماع حكمين من نوع واحد على فعل واحد، وذكرنا منشأ هذه الاستحالة؛ حيث قلنا: إنّ العلّة هي العلّة التي كانت في الاستحالة الأولى.

والثاني: شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة، حيث ما من واقعة وحادثة إلّا ولله فيها حكم، وبيّنا الدليل على ذلك وهوقاعدة اللطف، بعد كونه سبحانه وتعالى عالماً بجميع المصالح والمفاسد، وهوالأمر المستفاد أيضاً من جملة من الروايات الواردة عن أئمة اهل البيت عليهم السلام.

والثالث: الحكم الواقعي، والحكم الظاهري، وقلنا: إنّ الحكم الشرعي بصورة عامّة

ينقسم إلى هذين النوعين، ثمّ عرّفناهما، واستفدنا من هذا التعريف، أنّ الأحكام الظاهرية متأخّرة رتبة عن أختها الواقعية، وإنّه لولا الواقعيّة لما وجدت الظاهريّة من الأساس.

أسئلة محورية

١. بلحاظ ما سبق ذكره في الدرسين الماضيين، هل تجد تنافيا بين الأحكام التكليفية؟ وما منشأ هذا التنافي؟

٢. ما آثار التنافي بين الأحكام التكليفية؟

٣. هل يمكن اجتماع حكمين من نوع واحد كالوجوب، على أمر واحد؟ ولماذا؟

٤. ما الدليل على شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة؟

٥. ينقسم الحكم الشرعي إلى واقعي وظاهري، فهل الكلام في هذا الانقسام في الحكم التكليفي فقط؟ أم في الوضعي فقط؟ أم في كليهما؟

٦. عرّف الحكم الظاهري والحكم الواقعي؟

٧. لماذا كانت الأحكام الظاهريّة متأخّرة رتبة عن الأحكام الواقعية؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أنْ نذكر هذا البحث، ونحقّق فيه قبل البحث السابق: «مبادئ الحكم التكليفي»، ولماذا؟

٢. ما معنى قولهم: «الاعتبار سهل المؤونة»؟

٣. ما المحذور الذي نقع فيه لولم نقل بشمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة؟

٤. لولم يكن عندنا روايات تصرّح بشمول الحكم الشرعي لكل وقائع الحياة، كما في قولهم: «مامن واقعة إلّا ولله فيها حكم»، فهل كان يمكن ادّعاء شمول الأحكام لكلّ الوقائع؟ كيف ذلك؟

٥. ما معنى كلمة «الشك»، المأخودة في تعريف كلّ من الحكم الواقعي والظاهري؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد اليزدي رحمه الله في *العروة الوثقى*:

فصل في صلاة العيدين: الفطر والأضحى، وهي كانت واجبة في زمان حضور الإمام عليه السلام مع اجتماع شرائط وجوب الجمعة، وفي زمان الغيبة مستحبّة إجماعا.

ـ أليس معنى هذا الكلام هو إجتماع حكمين تكليفيين ـ الوجوب والاستحباب ـ على فعل واحد هو صلاة العيدين؟ كيف توجّه ذلك؟

التطبيق الثاني

قال في *الرّوضة* في صلاة الجمعة:

إنّها واجبة تخييرا، مستحبة عينا، كما في جميع أفراد الواجب المخيّر إذا كان بعضها راجحا على الباقي.

ـ كيف ذهب الشهيد الثاني رحمه الله إلى وجوب صلاة الجمعة، واستحبابها في الوقت نفسه، وهو يعلم بعدم إمكان اجتماع حكمين تكليفيين على فعل واحد؟

التطبيق الثالث

يدّعى أنّ بعض القوانين الوضعيّة كالقانون الفرنسي، أو البلجيكي مثلا شامل لجميع وقائع الحياة.

كيف تردّ ذلك على ضوء ما قرأته في بحث: «شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة»، بدون أنْ تراجع فقرات هذا القانون لترى أنّه شامل أم لا؟

التطبيق الرابع

استفد ممّا تعلمته في بحث: «الحكم الواقعي والحكم الظاهري» للوصول إلى دليل على ما ادّعي في البحث السابق، من شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *المعالم الجديدة للأصول*: ١٤٩.

٣. *كفاية الأصول*: ١٩٣.

٤. *تهذيب الأصول*، الإمام الخميني رحمه الله: ٣١٧/١.

٥. *محاضرات في علم الأصول*، للسيد الخوئي رحمه الله، بحث الترتّب.

٦. *العروة الوثقى*: صلاة العيدين.

٧. *الروضة البهيّة*: صلاة الجمعة.

٦

الأمارات والأصول العمليّة

المدخل

من جملة المباحث المهمّة التي يتطرّق لها الأصوليون كتمهيد لعلم الأصول، هوالبحث المعروف ببحث: «الأمارات، والأصول العملية»، ولهذا البحث ثمرات عديدة مهمّة جداً، كبحث تقديم الأمارة على الأصل العملي عند التعارض. فما هي الأمارة؟ وما هوالأصل العملي؟

وللوصول إلى جواب لهذا السؤال، لابد من توضيح تقسيم آخر للحكم الظاهري؛ فإنّ هناك قسمين من الحكم الظاهري، نبيّنهما، مع حقيقة كلّ واحد منهما؛ ليتّضح المقصود بالأمارة، وبالأصل العملي، ثمّ سنتعرّض إلى تقسيم الأصول العملية نفسها، فنقسّمها إلى قسمين: أصول عملية محرزة. وأصول عملية غير محرزة، ونذكر الفرق بينهما، كلّ ذلك مع التمثيل.

حدود الدرس

الأمارات والأُصول

والأحكام الظاهريّة تصنّف عادة إلى قسمين

أحدهما: الحكم الظاهريّ المرتبط بكشف دليل ظنّي معيّناً على نحويكون كشف ذلك الدليل

هو الملاك التامّ لجعلها كالحكم الظاهريّ بوجوب تصديق خبر الثقة، والعمل على طبقه سواء كان ذلك الدليل الظني مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً أو غالباً، وفي حالات كثيرة، وفي هذه الحالة يسمّى ذلك الدليل بالأمارة، ويسمى الحكم الظاهريّ بالحجّية فيقال: إنّ الشارع جعل الحجّية للأمارة.

والقسم الآخر: الحكم الظاهريّ الذي أُخذ فيه بعين الاعتبار نوع الحكم المشكوك، سواءٌ لم يؤخذ أيّ كشف معين بعين الاعتبار في مقام جعله أو أُخذ، ولكن لا بنحو يكون هو الملاك التامّ، بل منضمّاً إلى نوع الحكم المشكوك. ومثال الحالة الأُولى: (أصالة) الحلّ فإنّ الملحوظ فيها كون الحكم المشكوك والمجهول مردّداً بين الحرمة والإباحة، ولم يلحظ فيها وجود كشف معيّن عن الحلّيّة. ومثال الحالة الثانية: (قاعدة الفراغ)، فإنّ التعبد في هذه القاعدة بصحة العمل المفروغ عنه يرتبط بكاشف معين عن الصحة، وهو غلبة الانتباه وعدم النسيان في الإنسان، ولكنّ هذا الكاشف ليس هو كلّ الملاك، بل هناك دخل لكون المشكوك مرتبطاً بعمل تمّ الفراغ عنه، ولهذا لا يتعبّدنا الشّارع بعدم النسيان في جميع الحالات.

وتسمّى الأحكام الظّاهريّة في هذا القسم بالأُصول العمليّة، ويطلق على الأُصول العمليّة في الحالة الأُولى اسم الأُصول العمليّة غير المحرزة، وعليها في الحالة الثانية اسم الأُصول العملية المحرزة، وقد يعبّر عنها بالأُصول العملية التنزيلية.

خلاصة الدرس

ينقسم الحكم الظاهري إلى قسمين:

١. ما كان تمام الملاك في جعله؛ الكشف عن الحكم الواقعي، كالحكم الظاهري بحجيّة خبر الثقة، والذي يتوقّف على وجود طريق ظني كاشف كالرواية التي نسميها بالأمارة.

٢. ما كان الملاك في جعله؛ اهتمام المولى بنوع الحكم المشكوك، سواءً لم يؤخذ أيّ كشف معيّن في هذا الجعل، وهذا هو الأصل العملي غير المحرز، كأصالة الحل، أم أخذ هذا الكشف بنظر الاعتبار، ولكن لا لوحده، ليكون النوع الأول من الأحكام الظاهرية، بل بالإضافة إلى نوع الحكم المشكوك، بكونه مشكوكا فيه بعد الانتهاء من العمل مثلاً، كما في قاعدة الفراغ.

أسئلة محورية

١. ما هوالفرق بين الأمارات، والأصول العملية؟

٢. هل يصحّ أنْ نقول: إنّ الحكم الظاهري ينقسم إلى أمارات، وأصول عملية؟ ولماذا؟

٣. ما معنى قولهم: «إنّ الملاك التام في جعل بعض الأحكام الظاهريّة كالحجيّة، هو كشف دليل ظني»؟ وماذا يسمّى ذلك الدليل؟

٤. ما هوالميزان الذي على أساسه انقسم الحكم الظاهري إلى أصول عمليّة، وغيرها كالحجيّة؟

٥. ما الفرق بين الأصول العملية المحرزة، وغير المحرزة؟ وما هوالأساس في هذا التفريق؟

٦. ما المقصود من العبارات التالية:

أ) الملاك التامّ لجعل الحكم الظاهري. ب) الظن الفعلي.

ج) مقام الجعل. د) قاعدة الفراغ.

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة هذا البحث؟ وما الغرض من معرفة الفرق بين الأمارات والأصول العمليّة؟

٢. هل يمكنك ـ على ضوء ما تعلمته في هذا الدرس ـ أنْ تصل إلى النكتة التي من أجلها تقدّم الأمارات على الأصول العمليّة عند التعارض؟

٣ هل يمكنك أنْ تذكر علاقة هذا البحث بما سبقه، من بحث شمول الحكم الشرعي لجميع وقائع الحياة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الإمام الخميني رحمه الله في *تحرير الوسيلة*، في المسألة رقم ١، من القول في الشك في شيءٍ من أفعال الصلاة:

من شكّ في شيء من أفعال الصلاة، فإنْ كان قبل الدخول في غيره ممّا هومترتّب عليه، وجب الإتيان به، كما إذا شك في تكبيرة الإحرام قبل أنْ يدخل في القراءة...، وإنْ كان بعد الدخول في غيره ممّا هومترتب عليه، وإنْ كان مندوبا، لم يلتفت، وبنى على الإتيان به...؛ فلا يلتفت إلى الشك في الفاتحة وهوآخذ في السورة، و... .

وقد ذُكر أنّ مدرك عدم الاعتناء بالشكّ في المسألة، هو«قاعدة التجاوز» التي مرّت عليك في الروضة أيضاً، فهل تعتبر هذه القاعدة من الأمارات، أم من الأصول العملية؟ ولو كانت من الأصول العمليّة، فهل هي من الأصول المحرزة، أم غير المحرزة؟

أجب عن ذلك بالرجوع إلى ما استفدته من الدروس التي مرّت عليك إلى اليوم، مع ذكر الدليل.

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي رحمه الله في *المسائل المنتخبة*:

من شك في صحة صلاته بعد الفراغ منها، ولم يعلم بغفلته حالها،لم يعتن بشكه.

هل تعلم السبب الذي جعل السيد الخوئي رحمه الله يقيّد حكمه بعدم الاعتناء بالشك بكون المكلف «لم يعلم بغفلته حالها»، مع أنّه شك بعد الفراغ من العمل، وكان المفروض أنْ تجري قاعدة الفراغ، فيفتي بالصحّة؟

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *مباحث الأصول*، *تقريرات* خارج السيد الشهيد للسيد الحائري، أول الجزء الثالث.

٣. *تحرير الوسيلة*، للسيد الإمام رحمه الله، المسألة ١ من مسائل الشك في الصلاة.

٤. *المسائل المنتخبة* للسيد الخوئي رحمه الله: المسألة ٣٣٠.

٧

اجتماع الحكم الظاهري والواقعي
القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام

المدخل

نتناول في درسنا هذا بحثين مهمّين يتعلقان بالأحكام أيضاً؛ إذ لازلنا في التمهيد الذي نتناول فيه جملة من البحوث المتعلّقة بالأحكام، وهذان البحثان هما:

الأول: إمكان اجتماع الحكم الظاهري والواقعي.

بعد أنْ أوضحنا حقيقة كلٍّ منهما في الدورس السابقة، تبيّن أنّه يمكن إجتماعهما في فعل واحد؛ حيث إنّ الواقعي يتعلق بذات الفعل وهو(الدعاء عند رؤية الهلال) مثلاً فيقول: إنّه واجب. وأما الظاهري، وهوالإباحة مثلاً ـ كما لووصلتنا رواية بذلك، وحكم الشارع بحجية قول الثقة ـ فإنّه لا يتعلّق بذات الدعاء، وإنّما بالدعاء على فرض الشك في حكمه الواقعي وعدم الوصول إليه، فالحكمان من سنخين مختلفين، فيمكن اجتماعهما.

وثمرة هذا البحث مهمّة جداً؛ إذ لولم يمكن الجمع بين الحكمين، لما أمكن للشارع أنْ يعبّدنا بحجية الظن، فإنّ الرواية وإنْ كانت قد وصلتنا عن طريق الثقة، ولكنها لاتزال لا تفيد إلّا الظنّ، والظن ليس حجة بنفسه بلا أنْ يتدخّل الشارع فيعبّدنا

به بأمره لنا بالأخذ به والعمل بخبر الثقة، وهذا الأمر والتعبد، إنّما يكون له معنى فيما لو أمكن في مرحلة سابقة ـ الثبوت ـ اجتماع الحكمين، وإلّا لكان لغواً، وسيأتيك مزيد بيان في *الحلقة الثالثة* إنْ شاءالله تعالى.

الثاني: القضية الحقيقية والقضية الخارجية للأحكام.

وما دمنا نتكلم عن الأحكام، وعملية الحكم، ومرحلتيها، فلابدّ أنْ نعلم بأنّ إنشاء الحكم من قبل المولى له طريقتان:

إحداهما: إنشاء الحكم على نحو القضية الحقيقية.

والثانية: إنشاء الحكم على نحو القضية الخارجية.

وسنبيّن المراد من الطريقتين.

وهذا البحث مهمّ جدّاً لعدّة نواح، إحداها مايذكره السيد الشهيد رحمه الله هنا من الفارق بينهما من حيث العمل، وهوما سنوضحه خلال الدرس.

حدود الدرس

اجتماع الحكم الواقعيّ والظاهريّ

وبناءً على ما تقدّم يمكن أنْ يجتمع في واقعة واحدة حكمان، أحدهما: واقعيّ، والآخر: ظاهريّ. مثلاً: إذا كان الدعاءُ عند رؤية الهلال واجباً واقعاً وقامت الأمارة على إباحته، فَحَكم الشارع بحجّية الأمارة، وبأنّ الفعل المذكور مباح في حق من يشكّ في وجوبه، فقد اجتمع حكمان تكليفيّان على واقعة واحدة، أحدهما واقعيّ وهوالوجوب، والآخر ظاهريّ وهوالإباحة، وما دام أحدهما من سنخ الأحكام الواقعيّة، والآخر من سنخ الأحكام الظاهريّة، فلامحذور في اجتماعهما، وإنّما المستحيل أنْ يجتمع في واقعة واحدة وجوب واقعي وإباحة واقعيّة.

القضيّة الحقيقيّة والقضيّة الخارجيّة للأحكام

الحكم الشرعيّ تارة يجعل على نحو القضيّة الخارجيّة، وأخرى يجعل على نحو القضيّة الحقيقيّة،

وتوضيح ذلك: إنَّ المولى المشرِّع تارة يشير إلى الأفراد الموجودين فعلاً من العلماء مثلاً فيقول: أكرمهم، وأخرى يفترض وجود العالم ويحكم بوجوب إكرامه ولولم يكن هناك عالم موجود فعلا، فيقول: إذا وجد عالم فأكرمه. والحكم في الحالة الأُولى مجعول على نحو القضيّة الخارجيّة، وفي الحالة الثانية مجعول على نحو القضية الحقيقيّة، وما هو المفترض فيها نطلق عليه اسم الموضوع للقضية، الحقيقية، والفارق النظريّ بين القضيّتين أنّنا بموجب القضيّة الحقيقيّة نستطيع أنْ نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعاً؛ لأنّ موضوع هذه القضيّة العالم المفترض، وأيّ فرد جديد من العالم يحقّق الافتراض المذكور، ولا نستطيع أنْ نؤكّد القول نفسه بلحاظ القضية الخارجيّة؛ لأنّ المولى في هذه القضيّة أحصى عدداً معيناً وأمر بإكرامهم، وليس في القضيّة ما يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس بحثين:

الأول: اجتماع الحكم الواقعي والظاهري: وقد ذكرنا فيه إمكان اجتماع هذين الحكمين؛ بعد أنْ إتضح حقيقة كلّ منهما في الدروس السابقة، وبعد كونهما من سنخين مختلفين، وبه يظهر أنّ ما ذكرناه سابقا من استحالة اجتماع حكمين على واقعة واحدة، إنّما هو كلام يختص بحكمين واقعيين، أوحكمين ظاهريين، ولا يشمل ما نحن فيه.

الثاني: القضية الحقيقية، والقضية الخارجية للأحكام.

وذكرنا هنا أنّ إنشاء الحكم يمكن أنْ يكون على نحوين:

أحدهما: على نحو القضيّة الخارجية: حيث إنّ المولى المشّرع في هذا النحو يشير إلى أفراد موجودين فعلاً كالعلماء مثلا، فيحكم بإكرامهم على سبيل الفرض، فيقول: «أكرم هؤلاء العلماء».

والثاني: على نحو القضية الحقيقية: حيث إنّ الشرع هنا يشير إلى أفراد أيضاً ولكنّهم غير موجودين فعلاً، بل يَفترض وجودهم، ويحكم بوجوب إكرامهم مثلاً، فيقول: «أكرم العالم»، أو: «أكرم العلماء».

وهناك فارق عملي بين النحوين يتعلّق بتوجّه الوجوب فيما لو وجد عالم جديد مثلاً بعد إنْ لم يكن موجودا، فعلى النحوالأوّل، لا يجب إكرامه؛ لأنّه ليس مشمولاً للحكم بوجوب الإكرام، ولادليل على شمول الحكم له.

بينما يجب إكرام هذا العالم لوكان الحكم قد أنشئ على نحوالقضية الحقيقية؛ فإنّه يحقّق فرداًمن أفراد الموضوع المأخوذ في الحكم بالوجوب.

أسئلة محورية

١. هل يمكن أنْ يجتمع حكمان تكليفيان على واقعة واحدة؟ ومتى؟

٢. لماذا يمكن أنْ يجتمع حكمان تكليفيان أحدهما واقعي، والآخر ظاهري على واقعة واحدة؟

٣. ما معنى جعل الحكم على نحوالقضيّة الحقيقية، وعلى نحوالقضية الخارجية؟

٤. ما هوالفارق النظري بين القضيتين السابقتين؟

أسئلة تخصصية

١. ألَم يكن من المناسب أنْ يُذكر هذا البحث بعد بحث: «الحكم الواقعي، والحكم الظاهري»؟ لماذا فصّل المصنّفᾝرحمه الله بين البحثين ببحث«الأمارات والأصول»؟

٢. ما فائدة الحكم الظاهري الذي يخالف الحكم الواقعي؟

٣. ما فائدة هذا البحث الثاني؟ وما الغرض منه؟

تطبيقات

التطبيق الأول

مثّل المصنّف رحمه الله لاجتماع الحكمين الواقعي والظاهري، بما لوكان الدعاء عند

رؤية الهلال واجباً واقعاً، وقامت الأمارة على إباحته، ثمّ ذكر العلّة في ذلك، وهي اختلاف السنخية بين الحكمين، راجع هذا البحث، وتأمّل فيه، لتجد أنّه ينطبق على ما لوكان الحكم الظاهري أصلا عمليا أيضاً، كما لوكان الثوب نجساً واقعاً، وأجرينا استصحاب الحالة المتيقّنة السابقة التي كانت الطهارة مثلاً.

ـ بيّن رأيك في هذا الموضوع؟

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام رحمه الله في *تحرير الوسيلة*، في باب القول في الأجزاء المنسيّة:

مسألة ١. لا يقضي من الأجزاء المنسيّة في الصلاة غير السجود.... .

مسألة ٤. لواعتقد نسيان السجدة، أوالتشهّد... .

مسألة ٥. لوشك في أنّ الفائت سجدة واحدة... .

مسألة ٦. لونسي قضاء السجدة... .

تأمّل في هذه الفتاوى، هل تجدها على نحوالقضية الحقيقية، أم على نحوالقضيّة الخارجيّة؟ ولماذا؟

التطبيق الثالث

قال الشهيد الأول رحمه الله في *اللمعة*، في مسألة تطهير الثوب: «ويُغسل الثوب مرّتين بينهما عصر»، وقال الشهيد الثاني رحمه الله: «والتثنية منصوصة في البول». وكان يقصد الروايات الواردة في المقام، كرواية الحسين بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الثوب يصيبه البول، قال: إغسله مرتين».

١. لاحظ أمر الإمام عليه السلام في هذه الرواية، ثمّ ارجع إلى ما تعلّمته في هذا الدرس في البحث الثاني ـ القضية الخارجيّة والقضية الحقيقية للأحكام ـ ثمّ حدّد هل أنّه كان على نحوالقضية الحقيقية، أم على نحوالقضية الخارجية؟ وما وجه ذلك؟

٢. لوكان الأمر على نحوالقضية الحقيقيّة، فكيف شملنا الحكم الوارد في هذه الرواية؟ رلوكان الأمر على نحوالقضيّة الخارجيّة، فكيف شملنا هذا الحكم؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *مباحث الأصول تقريرات* السيد كاظم الحائري: ج٢، حجّية الظنّ.

٣. *مصباح الأصول* للسيد الخوئي رحمه الله: ٨٨/٢ في مسألة حجية الظن.

٤. *فوائد الأصول* للكاظميني: ج١و٢، في مسألة الشرط المتأخر.

٥. *تحرير الوسيلة* للسيد الإمام رحمه الله: ج١، باب القول في الأجزاء المنسيّة.

٦. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، مسألة التطهير من البول.

٨

تنويع البحث

المدخل

هذا هوالبحث الأخير من بحوث التمهيد الذي ذكرها المصنّف رحمه الله قبل الدخول في بحوث علم الأصول.

يتناول المصنّف رحمه الله في البحث الذي عنونه بعنوان «تنويع البحث»، المنهج الذي سيتخذه في تصنيف المسائل الأصوليّة المطروحة في هذا الكتاب، وكيفية توزيعه، وعلّة ذلك،وبصورة عامّة، نقول:

إنّ علم الأصول يعتني بما أسميناه بالعناصر المشتركة في عملية الاستنباط، ولولاحظنا هذه العناصر، لوجدنا إنّها ثلاثة أنواع:

الأول: ما يكون دليلاً على الحكم الشرعي والمسمّى بالدليل المحرز.

الثاني: ما يكون دليلاً على الوظيفة العمليّة والمسمّى بالأصول العملية، أوالأدلّة غير المحرزة، والتي قلنا إنّه لا تصل النوبة إليها إلاّ مع عدم العنصر من النوع الأول.

الثالث: عنصر يدخل في عملية الاستفادة من العنصرين السابقين، فيدخل في جميع عمليات الاستنباط والاستدلال، سواء كان الدليل في هذا الاستدلال من النوع الأوّل، أم

النوع الثاني، وهذا العنصر هو: «حجية القطع»، الذي لايستغني عنها في جميع عمليات الاستنباط؛ لأنّ هذه العمليات إنّما تؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعي، أوبالوظيفة العمليّة تجاه ذلك الحكم، ولن تكون هذه النتيجة ذات فائدة وأثر إلّا مع القول بحجيّة القطع.

إذا اتضح هذا، كان من المناسب أنْ تكون أبحاث الكتاب بالتنويع التالي:

أوّلاً: الكلام في حجية القطع.

ثانياً: الكلام في الأدلّة المحرزة.

ثالثاً: الكلام في الأصول العملية.

ثمّ إنّ الفقيه يلاحظ في عمليات الاستنباط أحيانا وقوع التعارض بين النوعين من الأدلة، أوبين فردين من كلّ من النوعين أحيانا أخرى، فلابدّ له من الكلام في هذا التعارض، وحقيقته، والموقف تجاهه، فلابدّ من إفراد باب آخر هو:

رابعاً: الكلام في التعارض بين الأدلة.

وعلى هذا، فأنت ترى أنّ تنويع البحوث إنّما كان بملاحظة نوع الدليل، ودخالته في عملية الاستنباط والاستدلال الفقهي.

حدود الدرس

تنويعُ البحث

حينما يستنبط الفقيه الحكم الشرعيّ، ويستدلّ عليه تارة يحصل على دليل يكشف عن ثبوت الحكم الشرعيّ فيعوّل على كشفه، وأخرى يحصل على دليل يحدّد الموقف العمليّ والوظيفة العمليّة تجاه الواقعة المجهول حكمها، وهذا ما يكون في الأصول العمليّة التي هي أدلّة على الوظيفة العمليّة وليست أدلّة على الواقع.

وعلى هذا الأساس سوف نصنّف بحوث علم الأُصول إلى نوعين:

أحدهما: البحث في الأدلّة من القسم الأول، أيّ العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّة، باعتبار كشفها عن الحكم الشّرعيّ، ونسميها بالأدلّة المحرزة.

والآخر: البحث في الأُصول العمليّة، وهي الأدلّة من القسم الثّاني أيّ العناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط التي تتّخذ أدلّة على تحديد الوظيفة العمليّة تجاه الحكم الشّرعيّ المجهول، ونسمّيها بالأدلّة العمليّة أو الأصول العمليّة.

وكلّ ما يستند إليه الفقيه في استدلاله الفقهيّ واستنباطه للحكم الشرعيّ لا يخرج عن أحد هذين القسمين من الأدلّة.

ويمكن القول على العموم: بأنّ كلّ واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها أساساً دليل من القسم الثاني أيّ أصل عمليّ يحدد الوظيفة العمليّة، فإنْ توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به وترك الأصل العمليّ، وفقاً لقاعدة «تقدّم الأدلّة المحرزة على الأُصول العمليّة» ـ كما يأتي إنْ شاءالله تعالى ـ وإنْ لم يتوفّر دليل محرز أخذ بالأصل العمليّ فهو المرجع العامّ للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

ويوجد عنصر مشترك يدخل في جميع عمليّات استنباط الحكم الشرعيّ، سواءٌ ما استند فيه الفقيه إلى دليل من القسم الأوّل أو إلى دليل من القسم الثّاني، وهذا العنصر هو حجّية القطع.

ونريد بالقطع: انكشاف قضيّة بدرجة لا يشوبها شكّ، ومعنى حجّيّته كونه (منجّزاً) أي مصحّحاً للعقاب إذا خالف العبد مولاه في تكليف مقطوع به لديه، وكونه (معذّراً) أي نافياً لاستحقاق العقاب عن العبد إذا خالف مولاه نتيجة عمله بقطعه.

وواضح أنّ حجّية القطع بهذا المعنى لا تستغني عنه جميع عمليّات الاستنباط، لأنّها إنّما تؤدّي إلى القطع بالحكم الشرعيّ أو بالموقف العمليّ تجاهه، ولكي تكون هذه النتيجة ذات أثر، لابد من الاعتراف مسبقاً بحجّية القطع، بل إنّ حجّية القطع ممّا يحتاجها الأُصوليّ في الاستدلال على القواعد الأُصوليّة نفسها، لأنّها مهما استدلّ على ظهور صيغة (إفعل) في الوجوب مثلاً فلن يحصل على أحسن تقدير إلّا على القطع بظهورها في ذلك، وهذا لا يفيد إلّا مع افتراض حجّية القطع.

كما أنّه بعد افتراض تحديد الأدلّة العامّة، والعناصر المشتركة في عمليّة الاستنباط، قد يواجه الفقيه حالات التعارض بينها، سواءٌ كان التعارض بين دليل من القسم الأوّل، ودليل من القسم الثاني، كالتعارض بين الأمارة والأصل، أو بين دليلين من قسم واحد، سواءٌ كانا من نوع واحد كخبرين لثقتين،

أومن نوعين كالتعارض بين خبر الثقة وظهور الآية، أوبين أصالة الحلّ والاستصحاب.

ومن أجل ذلك سنبدأ فيما يلي بحجّية القطع، ثمّ نتكلّم عن القسم الأوّل من الأدلّة.

ثمّ عن القسم الثّاني (الأصول العمليّة) ونختم بأحكام تعارض الأدلّة إنْ شاءَ الله تعالى ومنه نستمدّ التوفيق.

خلاصة الدرس

يعتبر توضيح المنهج المتبع في تقسيم بحوث العلم، أيّ علم، من مهمات المسائل؛ ليكون الباحث، والقارئ على بصيرة من أمره، وحركته في هذا البحث، فلا تشذّ معلومة هنا، أويختلّ التنسيق والترتيب هناك.

وقد فصَّل السيد الشهيد﵀ تقسيم بحوث هذا الكتاب على أساس ما يحتاج إليه الفقيه في عملية الاستنباط من الأدلة؛ حيث إنّه يحتاج إلى ثلاثة أنواع من الأدلّة (العناصر المشتركة):

أوّلها: حجّية القطع، وهي العنصر الذي لاتستغني عنه أيّ عملية استنباط، والتي بدونها لن يترتب أيّ اثر اوفائدة على كلّ تلك العمليات، فكان من المناسب أنْ تبحث أولاً.

ثانيها: الأدلّة المحرزة، والتي تطلب للكشف عن الواقع.

ثالثها: الأصول العملية، والتي لاتصل النوبة إليها في الاستدلال إلّا عند فقدان النوع الثاني من الأدلّة.

كما أنّ الفقيه يحتاج إلى حلّ التعارض الذي يقع بعض الأحيان بين الأدلّة بنوعيها، وفيما بينها، فيحتاج إلى أنْ يتكلم في حلّ التعارض أيضاً ولكنّه يأتي في آخر البحوث وبعد أنْ تتضح الحقائق والتفصيلات.

أسئلة محورية

١. ما هي الأدلّة التي يستعملها الفقيه في عملية الاستنباط؟

٢. لماذا كانت الأصول العملية أدلّة على الوظيفة العمليّة، وليست أدلة على الواقع؟

٣. ما هوالتصنيف الذي اختاره السيد الشهيدﷺ لبحوث هذه *الحلقة*؟ ولماذا؟

٤. ماهوالقطع؟ وما معنى منجّزيته، ومعذّريته؟

٥. لماذا كانت كلّ عمليات الاستنباط قاطبة تحتاج إلى حجية القطع؟

٦. ما معنى أنّ حجية القطع ممّا يحتاجه الأصولي في الاستدلال على القواعد الأصولية نفسها؟

أسئلة تخصصية

١. ارجع إلى الكتب الدراسية الأخرى في الأصول: ك: *الكفاية*، و*القوانين* مثلاً، هل تجد فصلاً فيها بعنوان «تنويع البحث»، أو«منهجة البحث»، أوماشابه ذلك؟ ما أهمية مثل هذا البحث؟

٢. إسأل استاذك عن التنويع الموجود في أبحاث الأصول عند الشيخ الأنصاريﷺ، أوالآخوندﷺ مثلاً، ثمّ انظر هل يشبه التنويع الموجود هنا؟وإنْ كان مختلفاً، فلماذا اختلفت التقسيمان؟

٣. المفهوم من عبارة السيد الشهيدﷺ في قوله:

... فإنْ توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز، أخذ به وترك الأصل العملي، إنّ الفقيه ينقّح الأصل العملي الجاري في المسألة المبحوثة قبل أنْ يبحث في أدلتها المحرزة، فإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يتقدّم البحث في الأصول العملية على البحث في الأدلّة المحرزة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال في شرح *الروضة*، في أحكام الوضوء:

والشاكّ في الطهارة مع تيقن الحدث محدث؛ لأصالة عدم الطهارة، والشاكّ في الحدث مع تيقن الطهارة متطهّر، أخذاً بالمتيقَّن.

أ) ماهوالدليل على الحكمين؟ وضّح ذلك.

ب) لوكان عندنا رواية صحيحة تقول بالطهارة في الحالة الأولى، والحدث في الحالة الثانية، فما هوالحكم حينئذ؟ وماذا نفعل بالأصل الجاري في الحالتين؟ وما وجه ما تقول؟

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد رحمه الله في مباحث الدليل اللفظي من *تقريرات* درسه:

... إنّنا فضّلنا منهج التقسيم الثاني ـ التقسيم بلحاظ نوع الدليل المستعمل في عملية الاستنباط ـ في الحلقات الدراسيّة الجديدة التي وضعناها كبديل للكتب الدراسة الأصوليّة القائمة فعلاً؛ لأنّه في رأينا أكثر قدرة على إعطاء الطالب صورة أوضح عن دور القاعدة الأصوليّة في المجال الفقهي، ورؤية أجلى لكيفيّة الممارسة الفقهية لقواعد علم الأصول.

ارجع إلى بعض الكتب الاستدلاليّة، ك: *اللمعة*، أو*المكاسب*، أو*الجواهر*، وتأمّل في ما يقوم به الفقيه في عملية الاستدلال، وما الذي يستعمله من أدلّة؛ لتجد صدق ما ذكره لك المصنّف رحمه الله في هذا البحث.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى والثالثة* للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد محمود الهاشمي: ٦٢/١.

٣. *محاضرات في أصول الفقه تقرير البحث* السيد الخوئي، للفياض: ١٦/١.

٤. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، أحكام الوضوء.

٩

حجّية القطع (١)

المدخل

يعتبر بحث حجّية القطع واحداً من أهمّ البحوث المطروحة في علم الأصول؛ لما قلناه في الدروس السابقة، من اعتماد كلّ عمليات الاستدلال عليه، فهوالعنصر المشترك الأوسع انتشاراً من بقية العناصر المشتركة، فما معنى هذه الحجية؟ وما الدليل عليها؟

وما يطرح في هذا البحث في هذه *الحلقة*، وفي هذا الدرس هوما يلي:

أوّلاً: خصوصيات القطع.

ونذكر هنا خصوصيات ثلاثة له، وهي:

أ) الكاشفية؛

ب) المحرّكية؛

ج) الحجّية.

ثمّ نشرع في توضيح المراد من هذه الأمور الثلاثة، والدليل على كلّ واحدة من هذه الخصوصيات، والمهم ذكر الدليل على الخصوصية الثالثة؛ لما ذكرنا من أهميتها، وما سيترتب عليها.

ونتكلّم في هذا الدرس والدرس التالي عن أحد قسمي الحجية، وهو التنجيز، وسنتكلم مستقبلاً عن القسم الثاني، وهو التعذير، ويدّعي السيد المصنّف رحمه الله أنّ التسليم بالخصوصيتين الأولى والثانية، لا يعني التسليم بالخصوصية الثالثة ـ التنجيز ـ بدون أنْ يستلزم هذا الكلام أيّ تناقض منطقي، فلابدّ من ذكر دليل مستقل عليها.

وقد ادعي أنّ هذا الدليل موجود، وهو أنّ الحجيّة لازم ذاتي للقطع، ولهذا يستحيل أنْ تنفكّ عنه.

هذا ما سنتطرّق إليه في هذا الدرس، وفي الدرس التالي سنتناقش في هذا المدعى إنْ شاء الله.

حدود الدرس

حجّية القَطْع

للقطع كاشفيّة بذاته عن الخارج؛ وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفيّة محركيّة نحو ما يوافق الغرض الشخصيّ للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرّك نحو تلك الجهة طلباً للماء.

وللقطع إضافة إلى (الكاشفية) و(المحركية) المذكورتين خصوصية ثالثة وهي: (الحجّية) بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف، أي: يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحّة العقاب على مخالفته.

والخصوصيّة الأُولى والثانية بديهيّتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي ـ وهو تنجيز التكليف الشرعي على المكلّف بالقطع به ـ وإنّما الذي يفي بذلك الخصوصيّة الثالثة. كما أنّه لاشكّ في أنّ الخصوصيّة الأولى هي عين حقيقة القطع؛ لأنّ القطع هو عين الانكشاف والإراءة، لا أنّه شيء من صفاته الانكشاف، ولاشكّ أيضاً في أنّ الخصوصية الثانية من الآثار التكوينيّة للقطع بما يكون متعلّقاً للغرض الشخصي، فالعطشان الذي يتعلّق غرض شخصيّ له بالماء حينما يقطع بوجوده

في جهة، يتحرّك نحوتلك الجهة لامحالة، والمحرّك هنا هوالغرض، والمكمّل لمحركيّة الغرض هوقطعه بوجود الماء، وبإمكان استيفاء الغرض في تلك الجهة.

وأمّا الخصوصيّة الثالثة وهي حجّية القطع، أي: منجّزيته للتكليف بالمعنى المتقدم، فهي شيء ثالث غير مستبطن في الخصوصيّتين السابقتين، فلا يكون التسليم بهما من الناحية المنطقيّة تسليماً ضمنياً بالخصوصيّة الثالثة، وليس التسليم بهما مع إنكار الخصوصية الثالثة تناقضاً منطقيّاً، فلابدّ إذن من استئناف نظر خاص في الخصوصية الثالثة. وفي هذا المجال يقال عادة:

إنّ الحجّية لازم ذاتيّ للقطع، كما أنّ الحرارة لازم ذاتي للنار، فالقطع بذاته يستلزم الحجّية والمنجّزيّة، ولأجل ذلك لا يمكن أنْ تلغى حجيّته ومنجّزيّته في حال من الأحوال، حتّى من قبل المولى نفسه؛ لأنّ لازم الشيء لا يمكن أنْ ينفكّ عنه، وإنّما الممكن للمولى أنْ يزيل القطع عن القاطع، فيخرجه عن كونه قاطعاً بدلاً عن أنْ يفكّك بين القطع والحجّية. ويتلخص هذا الكلام في قضيّتين:

إحداهما: إنّ الحجّية والمنجّزيّة ثابتة للقطع لأنّها من لوازمه.

والأخرى: إنّها يستحيل أنْ تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لا ينفكّ عن الملزوم.

خلاصة الدرس

بعد أنْ اتضحت أهمية هذا البحث، لابد من التحقيق فيه، فنقول: للقطع ثلاث خصوصيات: الكاشفيّة، والمحرّكية، والحجّية.

وقد ذكرنا المراد من كلّ واحدة من هذه الخصوصيات، وأشرنا إلى أنّ كلّا منها تحتاج إلى دليل لإثباتها، والمهم ذكر دليل على الخصوصية الثالثة محلّ الكلام؛ فإنّ الدليل على ثبوت الخصوصية الأولى والثانية، لا يصلح دليلاً على ثبوت الخصوصية الثالثة؛ لعدم الملازمة، ولهذا، أمكن الذهاب إلى ثبوتهما دون الخصوصية الثالثة بلا أنْ يلزم أيّ تناقض منطقي.

وقد ذُكر أنّ الدليل على ثبوت هذه الخصوصية للقطع هو«الذاتية»؛ فإنّ الحجّية

من اللوازم الذاتية للقطع، وإنْ شئت فعبّر بأنّها من ذاتيات القطع، ومعنى هذا قضيتان:

الأولى: إنّ الحجّية، والمنجزيّة ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه.

الثانية: إنّ الحجّية، والمنجزية يستحيل أنْ تنفك عن القطع، بمعنى أنّه لا يمكن النهي عن العمل به بعد ثبوته؛ لأنّ اللازم يستحيل أنْ ينفك عن الملزوم، كالزوجية للأربعة مثلاً.

أسئلة محورية

١. أذكر الخصوصيات الثلاثة للقطع، موضحاً إياها توضيحاً كاملاً.

٢. ما هوالدليل على ثبوت الكاشفيّة والمحركيّة للقطع؟ وهل يكفي هذا الدليل لإثبات الخصوصية الثالثة؟ ماوجه ما تقول؟

٣. ما معنى قولهم: «إنّ المحرّكية من الآثار التكوينية للقطع بما يكون متعلقاً للغرض الشرعي»؟

٤. ما معنى المنجزية المبحوث عنها في هذا الدرس؟

٥. ما هوالدليل الذي ذكر على ثبوت الحجّية بالمعنى المبحوث عنه هنا للقطع؟ وما لازم هذا الدليل؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن الإشكال على السيد الشهيدؒ هنا، بأنّه لم يذكر تعريفاً وتوضيحاً لموضوع الكلام، وهوالقطع؟ ولماذا؟

٢. هل تعتبر حجّية القطع من المسائل الأصولية أم لا؟ وما الدليل عليه؟

٣. هل هناك معانٍ أخرى لحجية القطع غير المعنى الذي ذكرناه هنا من المنجزية، وما سنذكره في المستقبل القريب من المعذرية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشيخ المظفر رحمه الله في *أصول الفقه*:

حجية العلم ذاتيّة...؛ فإنّ معناه أنّ حجيّته منبعثة من نفس طبيعة ذاته، فليست مستفادة من الغير، ولا تحتاج إلى جعل من الشارع، ولا إلى صدور أمر منه باتباعه، بل العقل هوالذي يكون حاكما بوجوب اتباع ذلك الشيء، وما هذا شأنه ليس هوإلأ العلم...، وإذا استحال جعل الطريقية للقطع، استحال نفيها عنه؛ لأنّه كما يستحيل جعل الذات ولوازمها، يستحيل نفي الذات ولوازمها عنها وسلبها...، بل نحن إنّما نعرف استحالة جعل الذات، والذاتي، ولوازم الذات...؛ لأنّنا نعرف امتناع انفكاك الذات عن نفسها، وامتناع انفكاك لوازمها عنها.

تأمّل في الكلام ألا تجد أنّه يتحدث عن القضيتين اللتين ذكرهما السيد الشهيد في هذا الدرس؟

التطبيق الثاني

قال الشيخ الآخوند رحمه الله في *الكفاية*:

المقصد السادس: في بيان الأمارات المعتبرة شرعاً، أوعقلاً: وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام، وإنْ كان خارجاً عن مسائل الفن، وكان أشبه بمسائل الكلام؛ لشدّة مناسبته مع المقام:

... وكيف كان، فبيان أحكام القطع، وأقسامه، يستدعي رسم أمور:

الأمر الأول: لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزماً، وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب؛ باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذراً فيما أخطأ قصوراً، وتأثيره ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد وحاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

ولا يخفى أنّ ذلك ليس بجعل جاعل؛ لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء ولوازمه، بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

وبذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً، مع أنّه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً، وحقيقة في صورة الإصابة كما لايخفى.

تأمّل جيّداً هذا الكلام، وحاول أنْ تقتنص منه المطالب التالية:

١. الخصوصيات الثلاث للقطع.

٢. الدليل على كلّ واحدة من هذه الخصوصيات.

٣. معنى تنجير القطع عند الآخوند رحمه الله، وهل تجده مختلفا عن التفسير الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله؟

٤. القضيتين اللتين ذكرهما السيّد الشهيد رحمه الله آخر الدرس، وهما:

أ) إنّ حجية القطع ذاتية.

ب) استحالة الانفكاك بين الحجية والقطع.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *بحوث في علم الأصول*: ٨، مباحث الحجج والأصول العملية، *تقريرات* خارج أصول السيّد الشهيد للشيخ حسن عبد الساتر.

٣. *تقريرات* السيد محمود الهاشمي: ٢٧/٤ وما بعدها.

٤. *أصول المظفر*: ٢٩٣.

٥. *كفاية* الآخوند: ٢٩٦/١.

٦. *تهذيب الأصول* للسيد الإمام رحمه الله: ٢.

١٠

حجّية القطع (٢)

المدخل

لا يزال الكلام في حجية القطع، وقد ذكرنا له ثلاث خصوصيات، هي: الكاشفيّة، والمحرّكية، والحجّية، وقد نقلنا الدليل على هذه الثلاثة، ووصل بنا الكلام إلى دليل الخصوصية الثالثة؛ حيث قيل: إنّه اللزوم الذاتي بين الحجية والقطع، فالحجية ـ بالمعنى المبحوث هنا وهو التنجيز ـ من اللوازم الذاتية للقطع بما هو قطع، وهذا الكلام فيه قضيّتان:

الأولى: إنّ الحجية والمنجّزية ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه الذاتية.

الثانية: إنّها يستحيل أنْ تنفكّ عنه؛ لأنّ اللازم لا ينفك عن الملزوم.

هذا ما ذكرناه في الدرس السابق، وأمّا في هذا الدرس، فنريد أنْ نقف عند القضية الأولى، وماذكرناه فيها، ونحللّها؛ لنرى أنّ هذه المنهجية المذكورة كدليل منهجية غير صحيحة أبداً، وكان المفروض أنْ يكون هناك منهج آخر، وهو التوجّه إلى أصل هذا الدليل، وما يقع داخله من مولوية المولى، وحق طاعته، فالمفروض في منهج الاستدلال أنْ يتوجه أوّلاً إلى هذا الحق؛ لكي نرى ما مقدار مساحته؟ وإنّه هل يختص بالتكاليف المنكشفة انكشافا تامّا، أي: المقطوع بها، أم إنّه يشتمل كلّ تكليف منكشف مهما كانت

درجة الانكشاف ولو على نحو الاحتمال، أو إنّه أضيق من ذلك بحيث أنّه لا يشمل إلاّ حالات خاصّة من القطع، لا كلّ قطع، كما ذهب إليه الأخباريون؟

والصحيح هو الثاني، وهو ما ندركه بعقولنا، فلله حقّ الطاعة في كلّ انكشاف ما لم يرخص هو نفسه في عدم التحفظ والاحتياط تجاهه.

ومعنى هذا الكلام: إنّ الحجيّة ليست ثابتة للقطع بما هو قطع كما ادعي، بل هي ثابتة له بما هو إنكشاف، نعم، لمّا كان الإنكشاف في القطع أشدّ ممّا هو في الظن والاحتمال، اقتضى ذلك مرتبة أشدّ من التنجيز والإدانة؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

حدود الدرس

أمّا القضيّة الأُولى فيمكن أنْ نتساءَل بشأنها: أيّ قطع هذا الذي تكون المنجزيّة من لوازمه؟ هل هو القطع بتكليف المولى، أو القطع بتكليف أيّ آمر؟

ومن الواضح أنّ الجواب هو الأوّل؛ لأنّ غير المولى إذا أمر لا يكون تكليفه منجزاً على المأمور ولو قطع به، فالمنجّزيّة إذن تابعة للقطع بتكليف المولى، فنحن إذن نفترض أوّلاً أنّ الآمر مولى ثمّ نفترض القطع بصدور التكليف منه.

وهنا نتساءَل من جديد ما معنى المولى؟

والجواب أنّ المولى هو من له حقّ الطاعة أي من يحكم العقل بوجوب امتثاله واستحقاق العقاب على مخالفته، وهذا يعني أنّ الحجّية التي حصّلها - كما تقدّم - حكم العقل بوجوب الامتثال واستحقاق العقاب على المخالفة، قد افترضناها مسبقاً بمجرّد افتراض أنّ الآمر مولى، فهي إذن من شؤون كون الآمر مولى، ومستبطنة في نفس افتراض المولوية، فحينما نقول: إنّ القطع بتكليف المولى حجّة أي يجب امتثاله عقلاً كأنّنا قلنا: أنّ القطع بتكليف من يجب امتثاله يجب امتثاله، وهذا تكرار لما هو المفترض، فلابدّ أنْ نأخذ نفس حقّ الطاعة والمنجزيّة المفترضة في نفس كون الآمر مولى لنرى مدى ما للمولى من حقّ الطاعة على المأمور، وهل له حقّ الطاعة في كلّ ما يقطع به من تكاليفه، أو أوسع من ذلك بأنْ يفترض حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لديه من تكاليفه ولو بالظّن أو الاحتمال. أو أضيق من

ذلك بأنْ يفترض حقّ الطاعة في بعض ما يقطع به من التكاليف خاصّة. وهكذا يبدو أنّ البحث في حقيقته بحث عن حدود مولويّة المولى، وما نؤمن به له مسبقاً من حقّ الطاعة، فعلى الأوّل تكون المنجّزيّة ثابتة في حالات القطع خاصّة، وعلى الثاني تكون ثابتة في كلّ حالات القطع والظنّ والاحتمال، وعلى الثالث تكون ثابتة في بعض حالات القطع.

والذي ندركه بعقولنا أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة في كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أوبالظّن أوبالاحتمال ما لم يرخّص هونفسه في عدم التحفّظ، وهذا يعني أنّ المنجّزيّة ليست ثابتة للقطع بما هوقطع بل بما هوانكشاف، وأنّ كلّ انكشاف منجّز مهما كانت درجته ما لم يحرز ترخيص الشّارع نفسه في عدم الاهتمام به.

نعم كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر كانت الإدانة وقبح المخالفة أشدّ؛ فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجّز والإدانة؛ لأنه المرتبة العليا من الانكشاف.

أسئلة محورية

١. ادَّعي أنّ حجية القطع ـ المنجزية ـ ثابتة للقطع لأنّها من لوازمه؟ فما هوهذا القطع الذي تكون الحجية من لوازمه؟ ولماذا؟

٢. ما معنى «المولى»؟

٣. ما معنى أنّ الحجّية من شؤون كون الآمر مولى؟

٤. ما هوالمنهج الذي اتبعه المستدلّ على ثبوت الحجية للقطع؟ وهل قبله السيد الشهيد رحمه الله؟

٥. ما الدليل على أنّ مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة علينا حتى في التكاليف المنكشفة بغير القطع؟

٦. هل أنّ الظن والاحتمال منجّز عند السيد الشهيد رحمه الله؟ وهل إنّ هذه المنجزية مشروطة بشيء؟

أسئلة تخصصية

١. ما هي النتيجة النهائية التي يتوخاها السيد الشهيدﷺ في البحث في هذه القضية الأولى، فهل يعتبر الحجّية من لوازم القطع، أم لا؟

«الجواب: الحجية ليست من لوازم القطع بما هوقطع، بل من لوازم أنْ يكون الآمر مولى، وبعبارة أخرى: من لوازم حقّ الطاعة، ولهذا كان المنهج الصحيح في التحقيق أنْ نتوجّه منذ البداية إلى هذا الحق فنتأمّل في سعته».

٢. تأمّل في ما ذكره السيد الشهيدﷺ في هذا الدرس، هل تجد أنّه ذكر دليلاً على نظريته الرائدة المسمّاة بحقّ الطاعة، من شمول هذا الحق والمنجزية لمطلق الانكشاف؟

خلاصة الدرس

عندما نقف على القضية الأولى ـ أنّ الحجية، والمنجزية ثابتة للقطع؛ لأنّها من لوازمه ـ نجد أنّ المنهجية التي اتبعت فيها غير صحيحة، وهذا ما نفهمه من الجواب الذي يأتينا على سؤال: هل إنّ المنجزية ثابتة لمطلق القطع بالتكليف؟ أم لخصوص التكليف الصادر من المولى؟ حيث يجاب بأنّه الثاني، ومعنى هذا، إنّنا في الحقيقة هكذا نقول: القطع بتكليف من يجب طاعته يجب طاعته.

وبهذا يتضح أنّ المنهجة يجب أنْ تكون غير ما ذكر، بل اللازم التوجه إلى حق طاعة هذا المولى وسعته، لنرى ماحدوده؟ فهل تختص بالقطع؟ أم تشمل كلّ إنكشاف، أم تختصّ بالقطع الناتج عن مقدمات خاصة؟

وما ندركه بعقولنا هوالثاني، فمطلق الانكشاف منجّز مالم يرخّص المولى في عدم التحفّظ.

نعم، كلّما كان الانكشاف بدرجة أكبر، كانت منجّزيته أشد، فالقطع بالتكليف يستتبع لا محالة مرتبة أشدّ من التنجز والإدانة؛ لأنّه المرتبة العليا من الانكشاف.

تطبيقات

التطبيق الأول

عندما نرجع للسيد الشهيد الصدر رحمه الله في كتابي *بحوث في شرح العروة الوثقى*، و*الفتاوى الواضحة*، نجد أنّه يذهب إلى جواز الإتيان بكثير من الأمور التي نشكّ في حرمتها، كيف صّح له ذلك وهو القائل بمنجّزية الشك كما قرأنا قبل قليل؟

راجع ما ذكرناه في هذا الدرس، وتأمّل فيه جيّداً لتصل إلى الجواب.

التطبيق الثاني

سبق أنّ ذكرنا أنّ خبر الثقة قد حكم عليه الشارع بالحجّية، وقد مضى ذكر الأدلّة على الحجيّة في *الحلقة الأولى*، كالكتاب، والسيرة، وسيأتي بحثه التفصيلي في بحث حجيّة خبر الواحد، ونتساءل هنا: خبر الثقة لايفيد القطع بثبوت مضمونه عادة، ومع هذا حكم الشارع بحجيّته:

١. ما الفرق بين حجية الظنّ الناشئ من خبر الثقة، وبين حجية الظن الناشئة من حقّ الطاعة؟

٢. مادام الظنّ حجّة بمقتضى حقّ الطاعة، فلماذا يذكر أدلّة كالكتاب، والسيرة على حجّية الخبر؟ حيث نلاحظ أنّ السيد الشهيد رحمه الله أيضاً يقيم هكذا أدلة، وإلّا لم يعمل بهذه الأخبار؟

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *بحوث في علم الأصول*: مباحث الحجج والأصول العملية للسيد محمود الهاشمي ج٤، *بحوث في علم الأصول*. مباحث القطع، وللشيخ حسن عبد الساتر، ج٨.

٣. *بحوث في شرح العروة الوثقى*، *الفتاوى الواضحة*، *التعليقة على منهاج الصالحين* للسيد الشهيد ﷺ.

٤. *مصباح الأصول*، السيد الخوئي ﷺ: ج٢، مباحث القطع.

٥. من المناسب هنا الإشارة ولو إجمالاً إلى ما ذهب إليه الأخباريون من عدم حجّية القطع الناشئ من أسباب خاصّة.

١١

حجّية القطع (٣)

المدخل

نتناول في درسنا هذا بحثين مهمّين:

الأول: البحث في القضيّة الثالثة التي ذكرناها في الدرس قبل السابق، حين استدلّ البعض على ثبوت الحجية للقطع، من استحالة انفكاك هذه الحجية ـ المنجّزية ـ عن القطع بالتكليف.

والثاني: ونتناول فيه القسم الثاني من قسمي حجية القطع، وهوالمعذريّة.

أما البحث الأول، فسنتكلم فيه عن تلك القضية الثانية، فنذهب إلى صحّتها في نفسها، ونقيم الدليل على ذلك بعد توضيح المراد منها.

ثم نعطي بعد انتهاء الكلام عن القضيتين الأولى والثانية، خلاصة بحث حجية القطع بمعنى المنجّزية؛ بأنْ نذكر الاشتراك والافتراق بين القطع من جهة، وبين الظن والاحتمال من جهة أخرى.

وأما البحث الثاني، فنتناول فيه جانب المعذريّة من حجية القطع؛ فنوضح المراد منها، ونقيم الدليل على ثبوتها للقطع، ونبيّن استنادها إلى حقّ الطاعة وعلاقتها المباشرة به وبحدوده وسعته.

حدود الدرس

وأمّا القضية الثانية وهي: إنّ المنجّزية لا تنفكّ عن القطع بالتكليف، وليس بإمكان المولى نفسه أنْ يتدخّل بالترخيص في مخالفة القطع وتجريده من المنجّزيّة فهي صحيحة، ودليلها: أنّ هذا التّرخيص إمّا حكم واقعيّ أوحكم ظاهريّ، والأوّل مستحيل؛ لأنّ التكليف الواقعيّ مقطوع به فإذا ثبتت أيضاً إباحة واقعيّة لزم اجتماع الضدّين، لما تقدّم من التّنافي والتّضاد بين الأحكام التكليفيّة الواقعيّة. والثاني مستحيل أيضاً؛ لأنّ الحكم الظّاهريّ كما تقدّم ما أخذ في موضعه الشكّ ولا شكّ مع القطع.

وبهذا يظهر أنّ القطع لايتميّز عن الظّن والاحتمال في أصل المنجّزيّة، وإنّما يتميّز عنهما في عدم إمكان تجريده عن تلك المنجّزيّة؛ لأنّ التّرخيص في مورده مستحيل كما عرفت، وليس كذلك في حالات الظّن والاحتمال، فإنّ التّرخيص الظّاهريّ فيها ممكن؛ لأنّه لايتطلب أكثر من فرض الشكّ والشكّ الموجود، ومن هنا صحّ أنْ يقال: إنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة بل ثابتة على الإطلاق، وإنّ منجّزيّة غيره من الظّن والاحتمال معلّقة؛ لأنّها مشروطة بعدم إحراز الترخيص الظاهريّ في ترك التحفّظ.

معذّريّة القطع

كنّا نتحدّث حتى الآن عن الجانب التنجيزي والتسجيلي من حجّية القطع (المنجزيّة)، والآن نشير إلى الجانب الآخر من الحجّية وهوالمعذّريّة، أيّ كون القطع بعدم التّكليف معذّراً للمكلّف على نحولوكان مخطئاً في قطعه لما صحّت معاقبته على المخالفة، وهذه المعذّريّة تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى وحقّ الطاعة، وذلك لأنّ حق الطاعة هل موضوعه الذي تفرض طاعه تكاليف المولى بوجودها في الشّريعة بقطع النّظر عن قطع المكلّف بها وشكّه فيها، أوقطعه بعدمها، أي أنّها تستتبع حقّ الطاعة في جميع هذه الحالات، أوأنّ موضوع حقّ الطاعة تكاليف المولى المنكشفة للمكلّف ولوبدرجة احتماليّة من الانكشاف؟

فعلى الأوّل لا يكون القطع معذّراً؛ إذا خالف الواقع، وكان التكليف ثابتاً على خلاف ما قطع، وعلى الثاني يكون القطع معذّراً؛ إذ لاحقّ طاعة للمولى في حالة عدم انكشاف التكليف ولوانكشافاً احتمالياً. والأوّل من هذين الاحتمالين غير صحيح؛ لأنّ حقّ الطاعة من المستحيل أنْ يحكم به العقل

بالنسبة إلى تكليف يقطع المكلّف بعدمه؛ إذ لا يمكن للمكلّف أنْ يتحرّك عنه فكيف يحكم العقل بلزوم ذلك، فيتعيّن الاحتمال الثاني، ومعه يكون القطع بعدم التكليف معذّراً عنه لأنّه يخرج -في هذه الحالة- عن دائرة حقّ الطّاعة، أي عن نطاق حكم العقل بوجوب الامتثال.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس بحثين مهمّين:

أولهما: صحَة القضية الثانية التي ذكرت حين الاستدلال على ثبوت الحجّية للقطع، وهي استحالة انفكاك الحجّية عنه، وقلنا: إنّها قضية صحيحة، وأقمنا الدليل عليها؛ فإنّ الترخيص بالمخالفة، إمّا أنْ يكون بواسطة حكم واقعي، وإمّا أنْ يكون بحكم ظاهري، وكلاهما مستحيل في المقام.

أمّا الأول، فللزوم اجتماع الضدين المستحيل، وأما الثاني، فلعدم موضوعه وهوالشك؛ إذ المفروض أنّنا نقطع بالحكم الواقعي.

ثمّ ذكرنا حصيلة الكلام في القضيتين، فقلنا: إنّ المنجّزية لافرق في ثبوتها للحكم بين ما إذا كان الحكم قد انكشف بالقطع، أم بالظن والاحتمال، وإنْ كان من فرق، فإنّه في استحالة وعدم استحالة الترخيص في المخالفة؛ فإنّه مستحيل فيما ثبت وانكشف بالقطع؛ لما ذكرناه قبل قليل، بخلاف ما انكشف بالظن والاحتمال؛ بعد إمكان الترخيص الظاهري بوجود الشك.

وثانيهما: معذرية القطع، فأوضحنا المراد منها، وإتضح أنّها تستند إلى تحقيق حدود مولوية المولى وحق الطاعة، فهل موضوع هذا الحق هوالتكاليف الواقعية للمولى؟ أم أنّها التكاليف المنكشفة ولوبالاحتمال؟

فعلى الأوّل، لن يكون القطع بعدم التكليف معذّراً؛ لأنّه لم يؤخذ في حق الطاعة شرط عدم هكذا قطع، وعلى الثاني، يكون معذّراً؛ بعد عدم حق للمولى بالطاعة حينئذ.

ثمّ اثبتنا بالدليل أنّ الصحيح هوالثاني بعد استحالة الأول، وعلى هذا فالقطع بعدم التكليف معذِر.

أسئلة محورية

١. هل يتفق السيد الشهيدﷺ مع مذهب من يقول باستحالة انفكاك المنجّزية عن القطع؟

٢. هل قبل السيد الشهيدﷺ بعدم انفكاك المنجزية عن القطع لأنّها لازم ذاتي واللازم الذاتي يستحيل انفكاكه عن ملزومه؟ أم إنّه ذكر دليلاً آخر؟

٣. ما هوالدليل الذي ذكره السيد الشهيدﷺ لعدم انفكاك المنجّزية عن القطع؟

٤. بماذا يشترك القطع مع الظن والاحتمال في المنجّزية، وبماذا يختلف عنهما؟ وما علّة ذلك؟

٥. ما معنى معذريّة القطع؟

٦. لماذا تستند المعذريّة إلى حدود مولويّة المولى؟

٧. ذهب المصنفﷺ إلى أنّ القطع بعدم التكليف معذّر عنه، ما الدليل الذي ذكره لذلك؟

أسئلة تخصصية

١. بناء على مذهب من يقول بأنّ الحجية من اللوازم الذاتية للقطع، فهل نحتاج إلى إقامة الدليل الذي ذكره السيد الشهيد على القضيّة الثانية؟

٢. ألا يمكن للمولى أنْ يقول لنا عن طريق رواية مثلاً: «الحكم الذي قطعتم به ـ وجوب صلاة الصبح مثلاً ـ لا أريده منكم، فلا تصلّوا؛ فقد أسقطته عنكم»؟ لماذا؟

٣. عندما تكلّم السيد الشهيدﷺ في منجزية القطع، لم يحصر ذلك الكلام في منجّزية القطع، فنراه تكلّم عن منجزية الظنّ والاحتمال أيضاً كما ذكرناه في الدرسين

السابقين، ولكنه عندما جاء وتكلم عن معذرية القطع، رأينا أنّه حصر الكلام في معذرية القطع، وما ذكر معذّرية الظن والاحتمال، أي: الظن بعدم التكليف، واحتمال عدم التكليف، فما العلة في ذلك برأيك؟

إذا لم تستطع الوصول إلى جواب شافٍ، إعرض السؤال على استاذك الكريم.

تطبيقات

التطبيق الأول

استفد ممّا ذكرناه في درسنا هذا، في محاولة استكشاف ما سيقوله السيد الشهيد‌رحمه‌الله في بحث التعارض آخر هذه *الحلقة*، بعد قوله:

التعارض بين الأدلّة المحرزة: الدليل المحرز ـ كما تقدم ـ إمّا دليل شرعي لفظي، أودليل شرعي غير لفظي، أودليل عقلي، والدليل العقلي لا يكون حجة إلّا إذا كان قطعيا، وإمّا الدليل الشرعي بقسميه، فقد يكون قطعيا، وقد لا يكون قطعيا مع كونه حجة.

فإذا تعارض الدليل العقلي مع دليل مّا، فإنْ كان الدليل العقلي قطعيّا... .

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد‌رحمه‌الله في *الحلقة الأولى*:

منجزية العلم الإجمالي: وعلى ضوء ما سبق، يمكننا تحليل العلم الإجمالي إلى علم بأحد الأمرين، وشك في هذا، وشك في ذاك.

ففي يوم الجمعة نحن نعلم بوجوب أحد الأمرين، صلاة الظهر، أوصلاة الجمعة، ونشكّ في وجوب الظهر، كما نشكّ في وجوب الجمعة، والعلم بوجوب أحد الأمرين ـ بوصفه علما ـ تشمله حجية القطع التي درسناها في بحث سابق... .

١. تأمّل في ما ذكرناه في هذا الدرس من استحالة سلب الحجية والمنجزية عن القطع، ثمّ حاول أنْ تطبّقه على القطع الإجمالي.

٢. حاول أنْ تطبّق حجّية القطع بقسميها ـ المنجّزية، والمعذّرية ـ على ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله هنا من القطع ـ العلم الإجمالي ـ فما معنى منجّزية القطع الإجمالي؟ وما معنى معذريّة القطع الإجمالي؟

التطبيق الثالث

تأمّل في ماذكرناه في البحث الثاني من بحثي هذا الدرس، ثمّ حاول أنْ تجد علاقة هذا البحث ببحث أصولي آخر، هواستحالة التكليف بغير المقدور.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* بحوث الخارج للسيد الشهيد، للسيد كاظم الحائري: ج٢، والسيد محمود الهاشمي، ج٤، وللشيخ حسن عبد الساتر، ج٨ القطع.

٣. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمام رحمه الله: ١٨/١.

٤. *كفاية الأصول*: ٢٩٧.

١٢

التجرّي والعلم الإجمالي

المدخل

نتكلم في هذا الدرس في بحثين:

الأول: التجرّي

وسوف نوضح هنا، المقصود بالتجرّي، والمتجرّي، ثمّ سنتكلّم في أنّه هل يستحق هذا المتجرّي العقاب بحكم العقل أم لا؟

وسنرى أنّ تحقيق جواب ناجع يتوقّف هنا أيضاً على الرجوع مرّة أخرى إلى تحديد حقّ الطاعة الذي سبق ذكره، واصلين إلى نتيجة هي أنّه يستحق العقاب كالعاصي.

الثاني: العلم الإجمالي وهو البحث الثاني، فنتطرق فيه إلى توضيح المراد من العلم الإجمالي، ونمثّل له، ثمّ نتكلم عن المنجزية الموجودة فيه، حيث إنّها منجزّية العلم بالجامع، بالإضافة إلى منجزية الاحتمال في كلّ طرف مشكوك بناء على ماذهبنا إليه من منجزية كلّ انكشاف ولوعلى نحوالاحتمال.

ثمّ سنتكلم في إمكان وعدم إمكان إبطال المولى لهذه المنجزيّة، فنقول بالإمكان، ونوجّه هذا الإمكان اعتماداً على ما ذكرناه سابقاً في منجزية الاحتمال والظن.

وأما ماقد يقال من أنّنا ذهبنا سابقاً إلى استحالة انفكاك المنجزية عن العلم فكيف انفكت عنه هنا؟ فسنجيب عنه هنا أيضاً.

وعلى هذا، فمنجزية العلم الإجمالي متوقّفة أيضاً ـ شأنها شأن منجّزية الاحتمال والظن ـ على عدم ورود الترخيص الظاهري في الأطراف.

ولكن هذا الكلام كلّه إنّما هو على مستوى الثبوت، والإمكان، وأمّا من ناحية الوقوع، وعالم الإثبات، وأنّه هل صدر ترخيص في جميع أطراف العلم الإجمالي أم لا؟ فسيأتي بحثه في الأصول العلمية.

حدود الدرس

التجرّي

إذا قطع المكلّف بوجوب أو تحريم فخالفه وكان التكليف ثابتاً في الواقع؛ اعتبر عاصياً، وأمّا إذا قطع بالتكليف وخالفه ولم يكن التكليف ثابتاً واقعاً سمّي متجرّياً، وقد وقع البحث في أنّه هل يدان مثل هذا المكلّف المتجرّي بحكم العقل ويستحقّ العقاب كالعاصي أولا؟ ومرّة أخرى يجب أنْ نرجع إلى حق الطاعة الذي تمثّله مولويّة المولى لنحدّد موضوعه، فهل موضوعه هو التكليف المنكشف للمكلّف أو مجرد الانكشاف ولو لم يكن مصيباً؟

بمعنى أنّ حقّ المولى على الإنسان هل في أنْ يطيعه في تكاليفه التي انكشفت لديه أو في كل ما يتراءى له من تكاليفه، سواءً كان هناك تكليف حقّاً أو لا؟ فعلى الأول لا يكون المكلّف المتجرّي قد أخلّ بحقّ الطاعة إذ لا تكليف، وعلى الثاني يكون قد أخلّ به فيستحق العقاب. والصحيح هو الثاني؛ لأنّ حقّ الطاعة ينشأ من لزوم احترام المولى عقلاً ورعاية حرمته، ولا شكّ في أنّه من النّاحية الاحتراميّة ورعاية الحرمة لا فرق بين التحدّي الذي يقع من المعاصي والتحدّي الذي يقع من المتجرّي، فالمتجرّي إذن يستحق العقاب كالعاصي.

العلم الإجمالي

القطع تارة يتعلّق بشيء محدّد ويسمّى بالعلم التفصيلي ومثاله:

العلم بوجوب صلاةِ الفجر أو العلم بنجاسة هذا الإناء المعيّن، وأخرى يتعلّق بأحد شيئين لا على وجه التعيين، ويسمّى بالعلم الإجمالي ومثاله:

العلم بوجوب صلاةٍ ما في ظهر الجمعة هي: إمّا الظهر أو الجمعة دون أنْ تقدر على تعيين الوجوب في إحداهما بالضبط، أو العلم بنجاسة أحد الإناءين بدون تعيّن ونحن إذا حلّلنا العلم الإجمالي نجد أنّه مزدوج من العلم بالجامع بين الشيئين، ومن شكوك واحتمالات بعدد الأطراف التي يتردّد بينها ذلك الجامع، ففي المثال الأول يوجد عندنا علم بوجوب صلاة ما، وعندنا احتمالان لوجوب صلاة الظهر خاصّة، ولوجوب صلاة الجمعة خاصّة.

ولا شكّ في أنّ العلم بالجامع منجز، وأنّ الاحتمال في كلّ طرف منجّز أيضاً، وفقاً لما تقدّم من أنّ كلّ انكشاف منجّز مهما كانت درجته، ولكنّ منجّزيّة القطع على ما عرفت غير معلّقة، ومنجّزيّة الاحتمال معلّقة، ومن هنا كان بإمكان المولى في حالات العلم الإجمالي أنْ يبطل منجّزيّة احتمال هذا الطرف أو ذاك، وذلك بالترخيص الظاهريّ في عدم التحفّظ، فإذا رخّص فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الظهر بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال وظلّت منجّزية احتمال وجوب الجمعة على حالها، وكذلك منجزية العلم بالجامع فإنّها تظلّ ثابتة أيضاً بمعنى أنّ المكلّف لا يمكنه أنْ يترك كلتا الصلاتين رأساً، وإذا رخّص المولى فقط في إهمال احتمال وجوب صلاة الجمعة بطلت منجّزيّة هذا الاحتمال وظلّت منجزية الباقي كما تقدّم، وبإمكان المولى أنْ يرخّص في كلّ من الطرفين معاً بترخيصين ظاهريّين، وبهذا تبطل كلّ المنجّزيّات بما فيها منجزّية العلم بالجامع.

وقد تقول: إنّ العلم بالجامع فرد من القطع. وقد تقدّم أنّ منجّزيّة القطع غير معلّقة، فكيف ترتفع منجّزيّة العلم بالجامع هنا؟

والجواب: أنّ القطع الذي تكون منجّزيّته غير معلّقة هو العلم التفصيليّ؛ إذ لا مجال لترخيص الظاهريّ في مورده؛ لأنّ الترخيص الظاهريّ لا يمكن إلّا في حالة الشكّ، ولا شكّ مع

العلم التفصيليّ؛ ولكن في حالة العلم الإجمالي حيث إنّ الشكّ في كلّ طرف موجود، فهناك مجال للترخيص الظاهريّ فتكون منجزّية العلم الإجمالي معلّقة على عدم إحراز التّرخيص الظاهريّ في كلّ من الطرفين، هذا من النّاحية النّظرية ثبوتاً، وأمّا من الناحية الواقعيّة إثباتاً، وأنّه هل صدر من الشارع ترخيص في كلّ من طرفي العلم الإجمالي؟ فهذا ما يقع البحث عنه في الأُصول العمليّة.

خلاصة الدرس

تطرقنا في هذا الدرس إلى بحثين:

أولهما: بحث التجرّي، حيث أوضحنا المراد من العاصي والمتجرّي، وتساءلنا عن استحقاق المتجري للعقاب عقلاً كالعاصي، وقد اتضح أنّه مستحق لذلك بعد أنْ رجعنا إلى حق الطاعة فرأينا أنّه ناشئ من لزوم احترام المولى، ورعاية حرمته، فكل من يهتك هذه الحرمة فإنّه يستحق العقاب، والمتجرّى قد انتهك هذه الحرمة ولوبمخالفة قطعه بتكليف لم يكن ثابتاً واقعاً.

والثاني: العلم الإجمالي، حيث أوضحنا المراد منه مع التمثيل، ثمّ حلّلناه إلى عنصرين، هما: قطع بالجامع، وشك بعدد الأطراف.

ثمّ تكلّمنا عن المنجّزيات الموجودة فيه، فقلنا: إنّها منجّزية القطع ومنجّزية الاحتمال.

ثمّ تطرقنا إلى إمكان سلب هذه المنجّزية في العنصرين، فرأينا إمكان ذلك بلا فرق بينهما، أما الشكّ، فواضح بعدما قلناه سابقاً من كون منجزيته معلّقة على عدم الترخيص، فإذا جاء ترخيص في الأطراف، فلا مشكلة من هذه الناحية حينئذ.

وأما القطع بالجامع، فممكن أيضاً بعد إمكانه في الأطراف؛ حيث أنّه لورُخّص في جميع الأطراف، فلن يكون عندنا علم إجمالي حينئذ لتكون له منجزية، وهذا عبارة أخرى عن سلب المنجزية، وأمّا ماذكرناه سابقا من استحالة سلب المنجزية عن القطع

والعلم؛ فإنّه ـ على هذا ـ مختصَ بالقطع التفصيلي، ولايشمل القطع، والعلم الإجمالي.

نعم، هذا كلّه في عالم الثبوت والإمكان، فإذا قيل لنا: هل يمكن سلب المنجزية عن العلم الإجمالي بالترخيص في جميع الأطراف؟ كان الجواب: نعم، يمكن، وأمّا أنّه هل صدر مثل هذا الأمر في الواقع، وفي عالم الإثبات، والصدور، أم لا؟ فهذا ما سيأتي جوابه في بحث الأصول العملية إنْ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. من هوالمتجرّي؟ وما الفرق بينه وبين العاصي؟

٢. ما هوالدليل على استحقاق المتجرّي للعقاب؟

٣. أذكر المنجّزيات الموجودة في العلم الإجمالي بناء على نظرية حقّ الطاعة.

٤. هل يمكن إبطال المنجزيات الموجودة في العلم الإجمالي؟ كيف ذلك؟

٥. مامعنى قولهﷺ: «هذا من الناحية النظرية ثبوتا، وأمّا من الناحية الواقعية إثباتا»؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا كان الجواب على سؤال: «هل أنّ المتجري مستحق للعقاب أم لا؟»، ممّا يرجع فيه إلى العقل، وإلى تحديد حق الطاعة؟ لماذا لا نرجع فيه إلى الروايات مثلا؟

٢. هل تعتقد بأنّ من لا يذهب إلى ما ذهب إليه السيد الشهيدﷺ من نظرية حقّ الطاعة، ومنجّزية الاحتمال، سيقول بعدم استحقاق المتجري للعقاب؟ ما الدليل على ما تقول؟ راجع الاستاذ الكريم بهذا الشأن.

٣. هل تعتقد بأنّ بإمكان المولى أنْ يوجّه ترخيصاً مباشراً إلى العالم بالعلم الإجمالي، وليس بالطريقة غير المباشرة التي ذكرها المصنّف من الترخيص في الأطراف كلّها، والذي يلزم منه الترخيص في الجامع؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لوقطع زيد بأنّ الذي معه هوملك لعمر، ولكنّه مع هذا أتلفه بلا أنْ يأخذ إذناً منه، ثمّ اتضح بعد الإتلاف أنّه لزيد نفسه، فما هوالجواب على الأسئلة التالية:

١. هل يكون زيد آثما أم لا؟ وما الدليل؟

٢. هل يضمن زيد ما أتلفه لعمر؟ ولماذا؟

٣. لوكان الجواب في السؤال الأول بنعم، وفي السؤال الثاني بلا، ألا يكون هذا تهافتاً وتناقضاً؟ ولماذا؟

يرجى إشراك الاستاذ الكريم في الإجابة على هذه الأسئلة، خاصّة السؤال الأخير.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمامرحمه الله في *تحرير الوسيلة*:

المقدمة الثانية: في القبلة: يعتبر العلم بالتوجّه إلى القبلة حال الصلاة...، ومع تعذّره وتساوي الجهات، صلّى إلى أربع جهات إنْ وسع الوقت، وإلاّ فبقدر ما وسع، ولوثبت عدمها في بعض الجهات بعلم ونحوه، صلّى إلى المحتملات الأُخر.

بيِّن كيفية الاستدلال بالعلم الإجمالي، ومنجزيّته، بعد أنْ توضّح انطباق العلم الإجمالي هنا، وأطراف الشك الموجودة فيه، مع ما الذي اقتضاه.

التطبيق الثالث

لوتزوّج زيد بإحدى توأمين معيّنة وهي فاطمة، وبعد مدّة جُنّت فاطمة مع أختها التوأم، ولم يمكن التمييز بينهما، فحينئذ:

١. هو يعلم إجمالا بوجوب الإنفاق على إحداهما؛ لأنّها زوجته.

٢. هويعلم إجمالا بحرمة الاستمتاع بل لمس إحداهما.

٣. هويعلم إجمالا بجواز الاستمتاع بإحداهما؛ لأنّها زوجته.

بعد هذا نسألا: ما الذي تقتضيه هذه الأنواع الثلاثة من العلم الإجمالي؟

حاول أنْ تجد الحلّ بصورة مناقشة تجري مع الاستاذ وسائر الطلبة، ويمكن أنْ يخصّص لهذا النقاش درس كامل.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى والثالثة* للسيد الشهيد رحمه الله.

٢. *تقريرات* بحث السيد الشهيد المذكورة في الدرس السابق.

٣. *مصباح الأصول*، للسيد الخوئي رحمه الله: ٦٧/٢.

٤. *كفاية الأصول*، حجّية القطع، العلم الإجمالي.

٥. *تهذيب الأصول*: ١٢٧/١.

١٣

القطع الطريقي والموضوعي

المدخل

كان الكلام في منجزية القطع، وقلنا: إنّ القطع والعلم منجّز، ولابدّ من الإشارة هنا إلى توضيح أكثر لهذه القاعدة ـ منجّزية القطع ـ فهل إنّ القطع بصورة عامّة منجّز مهما كان متعلّقه ـ المقطوع به ـ أم أنّ قطعاً من نوع خاصّ هوالمنجّز لا كلّ قطع؟

للإجابة على هذا السؤال، لزم أنْ نتطرق إلى بحث جديد، اسمه: «القطع الطريقي، والقطع الموضوعي»، فقسمنا القطع إلى قسمين: طريقي، وموضوعي، ونوضّح المراد من كلّ منهما؛ لنبيّن أنّ الأول فقط هوما كنّا نعنيه بقولنا: القطع منجّز، وأمّا الثاني، فدوره دور التوليد للحكم ـ بالمعنى الذي سنبيّنه إنْ شاء الله ـ لاتنجيزه.

نعم، بعض الأحيان يكون القطع الواحد طريقيا منجّزاً، وموضوعيّاً مولّداً في نفس الوقت، ولكن هذا إنّما يكون بالنسبة إلى أمور مختلفة، كما يأتي بيانه في الدرس.

حدود الدرس

القطع الطريقي والموضوعي

تارة يحكم الشارع بحرمة الخمر مثلاً فيقطع المكلّف بالحرمة، ويقطع بأنّ هذا خمر، وبذلك يصبح

التكليف منجّزاً عليه كما تقدّم، ويسمّى القطع في هذه الحالة بالقطع الطّريقي بالنسبة إلى تلك الحرمة؛ لأنه مجرد طريق وكاشف عنها وليس له دخل وتأثير في وجودها واقعاً؛ لأنّ الحرمة ثابتة للخمر على أيّ حالٍ، سواءً قطع المكلّف بأنّ هذا خمر أو لا.

وأخرى يحكم الشارع بأنّ ما تقطع بأنّه خمر حرام فلايحرم الخمر إلّا إذا قطع المكلّف بأنّه خمر، ويسمّى القطع في هذه الحالة بالقطع الموضوعيّ؛ لأنّه دخيل في وجود الحرمة، وثبوتها للخمر فهوبمثابة الموضوع للحرمة.

والقَطْعُ إنّما ينجّز التكليف إذا كان قطعاً طريقياً بالنّسبة إليه؛ لأنّ منجزّيّته إنّما هي من أجل كاشفيته، وهوإنّما يكشف عمّا يكون قطعاً طريقياً بالنسبة إليه، وأمّا التّكليف الذي يكون القطع موضوعاً له ودخيلاً في أصل ثبوته، فهولا يتنجّز بذلك القطع، ففي المثال المتقدّم للقطع الموضوعيّ لا يكون القطع بالخمرية منجزاً للحرمة، لأنّه لا يكشف عنها وإنّما يولدها، بل الذي ينجّز الحرمة في هذا المثال القطع بحرمة مقطوع الخمرية. وهكذا ينجّز كلّ قطع ما يكون كاشفاً عنه، وطريقاً إليه من التكاليف دون ما يكون موضوعاً ومولّداً له من الأحكام.

وقد يتفق أنْ يكون قطع واحد طريقياً بالنسبة إلى تكليف، وموضوعياً بالنسبة إلى تكليف آخر، كما إذا قال المولى: الخمر حرامٌ، ثمّ قال: من قطع بحرمة الخمر فيحرم عليه بيعه، فإنّ القطع بحرمة الخمر قطع طريقيّ بالنسبة إلى حرمة الخمر، وقطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر.

خلاصة الدرس

ينقسم القطع إلى طريقي، وموضوعي، فالقطع بحرمة شرب الخمر طريق، وكاشف عن هذه الحرمة، فهوقطع طريقي بالنسبة اليها، والقطع بالخمرية بالنسبة إلى قول الشارع مثلاً: «ما قطعت بكونه خمراً حرم شربه»، قطع موضوعي؛ لوضوح أخذه موضوعاً في هذا التكليف.

ودور القطع الطريقي هوالتنجيز؛ فإنّه يكشف عن الحكم، وأمّا القطع الموضوعي، فليس كذلك؛ بعد عدم دخالته في الكشف عن الحرمة، بل دوره دور

التوليد، فهو يجعل الحكم بحرمة الشرب فعلياً.

ويمكن أنْ يكون قطع واحد طريقياً بالنسبة إلى تكليف، وموضوعياً بالنسبة إلى تكليف آخر، كما إذا قال المولى: «الخمر حرام»، ثمّ قال: «من قطع بحرمة الخمر حرم عليه بيعه»، فالقطع بحرمة الخمر قطع طريقي بالنسبة إلى حرمة الخمر وشربها، فهو يكشف عنها، فيكون منجّزا لها، وقطع موضوعي بالنسبة إلى حرمة بيع الخمر؛ لأنّه يولّدها، أي: يجعلها فعليّة بإيجاده شرطها.

أسئلة محورية

١. ما معنى: «القطع الطريقي»؟ وما معنى: «القطع الموضوعي»؟ مع التمثيل.

٢. ما الفرق بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي؟

٣. ما دور القطع الطريقي؟ وما دور القطع الموضوعي؟

٤. لماذا لا يكون القطع الموضوعي منجّزا؟

٥. ما معنى مولّديّة القطع؟

٦. هل يمكن أنْ يكون القطع الواحد موضوعياً وطريقياً في الوقت نفسه؟ وضّح ذلك بمثال.

أسئلة تخصصية

١. ما الهدف من هذا البحث؟ هل هو لمجرد العلم بأنّ هناك نوعين من القطع اسم أحدهما: القطع الموضوعي، واسم الآخر: القطع الطريقي؟

٢. هل يمكن أنْ نقول: إنّ كلّ قطع هو قطع منجّز، وليس عندنا قطع موضوعي أبداً؛ بتقريب أنّ القطع بالخمر عندما يولّد حرمة شرب الخمر، فمعنى هذا أنّه دخل في تنجّز هذه الحرمة، فيكون منجّزاً؟

تطبيقات

التطبيق الأول

ارجع إلى ما ذكرناه في هذا الدرس، وأجب على السؤالين التاليين:

١. هل يكون شرب الدواء واجباً بمجرد أنْ يقطع المكلف بأنّه دواء؟ ولماذا؟

٢. قال السيد الشهيدﷺ في هذا الدرس:

وهكذا ينجّز كلّ قطع ما يكون كاشفا عنه وطريقاً إليه من التكاليف.

أ) لاحظ أنّهﷺ أخذ قيد: «من التكاليف» في كون القطع طريقياً، هل معنى هذا أنّ القطع لا يمكن أنْ يكون طريقياً إلّا إذا كان قطعاً بتكليف؟ اشفع جوابك بالدليل الذي تقتنصه من الدرس.

ب) إذا قطع المكلف بحرمة شرب الخمر، ولكنّه لم يعلم إنّ هذا السائل الذي أمامه هو خمر، فهل يحرم عليه شربه؟ ولماذا؟

وفي حالة الإجابة بعدم الحرمة، فكيف صحّ للسيد الشهيدﷺ أنْ يذهب إلى أنّ القطع بحرمة شرب الخمر منجّز لتلك الحرمة؟

«طريقة الجواب: تأمّل أوّلاً في معنى القطع الطريقي، والموضوعي، ثمّ ارجع إلى الدروس السابقة في فهم معنى المنجزيّة، ثمّ راجع *الحلقة الأولى* في بحث فعليّة الحكم، ومعناها، وأنّه متى يجب التحرّك، والترك، كلّ ذلك مع استشارة الاستاذ الكريم».

التطبيق الثاني

قال السيد الإمامﷺ في *تحرير الوسيلة*:

القول في شرائط الوضوء... مسألة ٦. طهارة الماء، وإطلاقه شرط واقعي يستوي فيهما العالم والجاهل، بخلاف الإباحة، فلو توضّأ بماء مغصوب مع الجهل

بغصبيته، أونسيانها، صح وضوؤه، حتى أنّه لوالتفت إلى الغصبية في أثنائه صحّ ما مضى من أجزائه، ويتمّ الباقي بماء مباح.

تأمّل في هذه الكلمات المباركة، واستخرج قطعاً طريقياً، وقطعاً موضوعياً، ذاكراً الدليل على المثالين، ولاتنس مراجعة الدرس أوّلاً لأجل ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثانية، والثالثة*، للسيد الشهيد (إبطال طريقية الدليل، حجّية الدليل العقلي: يمكن أنْ يستفيد منهما الاستاذ الكريم في إعداد فكرة إجمالية جدّا عن علاقة القطعين مع بعضهما).

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبدالساتر: ١٨٢/٨، والمهم جدّا جدّا مراجعة هذا البحث هناك.

٣. *كفاية* الآخوند: ٣٠٣.

٤. شرح *الرسائل* للشيخ الإعتمادي: ١٠/١.

٥. تحرير *الوسيلة*: ٢١/١.

١٤

جواز الإسناد إلى المولى

المدخل

نتناول في درسنا هذا بحثين من بحوث هذا الفصل المتعلّق بما للقطع من خصوصيات وأحكام.

أما البحث الأوّل، فنتكلّم فيه عن خصوصية أخرى من خصوصيات القطع، وهي: جواز إسناد ما قطع به من حكم إلى المولى؛ فنقول: إنّه سبحانه وتعالى قد حكم بحرمة الخمر مثلاً، فيما إذا كان المكلّف قد قطع بهذه الحرمة.

وهذا ما نسمّيه: «جواز الإسناد»، والذي يختلف كما هوواضح عن حجية القطع بقسميها: المنجزيّة، والمعذريّة، فمتى يجوز الإسناد؟ وما علاقته بالقطع الموضوعي؟

ومن ثمرات هذا البحث ـ كما هوواضح ـ جواز أوعدم جواز إسناد الأحكام إليه سبحانه وتعالى؛ فالأحكام المقطوع بها يجوز إسنادها إليه، وأمّا ما لم يقطع به، كالحكم المستفاد من بعض الروايات مثلاً، فهذا ما لا نتطرق له هنا، وسيأتي فيما بعد في هذه *الحلقة* تحت عنوان: «وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي» إنْ شاء الله تعالى.

وأما البحث الثاني، فهوتلخيص لبعض ما مضى ذكره من أحكام القطع، وما بينّاه

من أمور أخرى عند الكلام في أحكام القطع.

كما أنّنا سنتطرق إلى المبنى المعروف بمسلك (قبح العقاب بلا بيان)، وسنرى الفرق بينه وبين مسلك المصنّف ـ حق الطاعة ـ وسنرى أنّ هذين المسلكين سيؤثّران على الكثير من البحوث الأصولية، وترتيبها، ومقدار الكلام فيها، وعلى الاستدلال الفقهي أيضاً.

حدود الدرس

جواز الإسناد إلى المولى

وهناك جانب ثالث في القطع غير المنجزيّة والمعذّرية، وهوجواز إسناد الحكم المقطوع إلى المولى، وتوضيح ذلك: أنّ المنجّزيّة والمعذّريّة ترتبطان بالجانب العملي فيقال: إنّ القطع بالحرمة منجّز لها بمعنى أنّه لابد للقاطع أنْ لا يرتكب ما قطع بحرمته، وإنّ القطع بعدم الحرمة معذّر عنها، بمعنى أنّ له أنْ يرتكب الفعل. وهناك شيء آخر وهوإسناد الحرمة نفسها إلى المولى، فإنّ القطع بحرمة الخمر يؤدّي إلى جواز إسناد الحرمة إلى المولى، بأنّ يقول القاطع: «إنّ الشارع حرّم الخمر»؛ لأنّه قول بعلم، وقد أذن الشارع في القول بعلم، وحرّم القول بلاعلم.

وبالتدبّر فيما بيّناه من التمييز بين القطع الطريقيّ والقطع الموضوعيّ يتّضح أنّ القطع بالنسبة إلى جواز الإسناد قطع موضوعيّ لا طريقيّ؛ لأنّ جواز الإسناد حكم شرعيّ أخذ في موضوعه القطع بما يسند إلى المولى.

تلخيص ومقارنة

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ تنجّز التكليف المقطوع لمّا كان من شؤون حقّ الطاعة للمولى سبحانه، وكان حقّ الطاعة له يشمل كلّ ما ينكشف من تكاليفه، ولو انكشافاً احتماليّاً. فالمنجّزيّة إذاً ليست مختصّة بالقطع، بل تشمل كلّ انكشاف مهما كانت درجته، وإنْ كانت بالقطع تصبح مؤكّدة وغير معلّقة كما تقدّم.

وخلافاً لذلك مسلك من افترض المنجّزيّة والحجّية لازماً ذاتياً للقطع، فإنّه ادّعى أنّها من خواصّ القطع، فحيث لا قطع ولا علم لا منجّزيّة، فكلّ تكليف لم ينكشف بالقطع واليقين فهوغير

منجّز ولا يصحّ العقاب عليه، وسمّي ذلك بقاعدة (قبح العقاب بلابيان) أي: بلا قطع وعلم، وفاته أنّ هذا في الحقيقة تحديد لمولويّة المولى وحقّ الطاعة له رأساً.

وهذان مسلكان يحدّد كلّ منهما الطّريق في كثير من المسائل المتفرّعة، ويوضّح للفقيه منهجاً مغايراً من النّاحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.

ونسمّي المسلك المختار بمسلك حقّ الطاعة، والآخر بمسلك قبح العقاب بلا بيان.

خلاصة الدرس

مرّ بنا في هذا الدرس بحثان:

أولهما: جواز الإسناد إلى المولى، حيث تعرّضنا فيه إلى شأن آخر من شؤون القطع غير المنجّزية والمعذّرية المرتبطين بالجانب العملي للقطع، وهوجواز إسناد الحكم المقطوع به إلى المولى؛ فإنّه قول بعلم، وهوما جاءت بجوازه الأدلّة المختلفة.

وتبيّن من خلال البحث والتمييز بين القطع الطريقي والقطع الموضوعي، إنّ القطع بحكم مّا هوقطع موضوعي بالنسبة إلى الحكم بجواز إسناد ذلك الحكم المقطوع به إلى المولى، وإنْ كان ـ وفي نفس الوقت ـ قطعاً طريقياً بالنسبة إلى نفس الحكم المقطوع به بعد كشفه عنه.

والثاني: تلخيص ومقارنة، حيث لخّصنا بعض ما مضى من أبحاث، فقلنا: إنّ المنجّزية لاتختصّ بالقطع، بل هي شاملة لكلّ تكليف انكشف ولوعلى نحوالاحتمال؛ بعد سعة مولوية المولى وحقّ طاعته علينا لما كان مثل هذه التكاليف، وهوالمسلك المعروف بـ «حق الطاعة».

وخلافا له مسلك: «قبح العقاب بلا بيان»؛ حيث إنّ أصحاب هذا المسلك خصّوا التنجيز بما كان قطعاً بالتكليف، وسنرى تأثير هذين المنهجين على ما سيأتي من أبحاث إنْ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. ما معنى جواز الإسناد إلى المولى؟

٢. بماذا يختلف جواز إسناد الحكم المقطوع به إلى المولى عن حجّية القطع؟

٣. ما نوع القطع بحرمة شرب الخمر بالنسبة إلى:

أ) حرمة شرب الخمر؟

ب) إسناد الحكم بهذه الحرمة إلى الشارع؟

٤. ما الفرق بين منجّزية القطع ومنجّزية كلّ من الظنّ والاحتمال؟

٥. وضّح المراد بمسلك: «قبح العقاب بلا بيان»، وبيّن منشأ هذا المسلك، موضّحا ما أشكله السيد المصنّف‌ رحمه الله عليه.

٦. ما هي الآثار التي تترتّب على القول بهذا المسلك دون ذاك؟

أسئلة تخصصيّة

١. ما فائدة بحث «جواز الإسناد إلى المولى»؟ وما الغرض منه؟

٢. هل يصحّ إسناد المعلوم بالعلم الجمالي إلى الشارع؟ بيّن ذلك مع المثال.

٣. ما معنى أنّ تنجّز التكليف المقطوع من شؤون حق الطاعة للمولى سبحانه؟

٤. هل يلتزم السيد الشهيد رحمه الله بقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ أم إنّ تأسيسه لمسلك «حق الطاعة» يعتبر هدماً لتلك القاعدة؟

الجواب: يتوهّم الكثير أنّ السيد الشهيد رحمه الله لا يقبل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وهو توهم ناشىء من عدم التأمّل الكافي والتحقيق الكامل في هذا البحث.

والصحيح أنّه قدس سره يقبل بهذا المسلك؛ فإنّ ذات المسلك مسلك صحيح، والمرفوض إنّما هو أنْ يكون المقصود من البيان هو القطع والعلم، فلاحظ ما ذكره في هذا التلخيص بعد ذكره مباشرة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان من قوله: «أي: بلا قطع وعلم»، وأمّا لو كان

المقصود من البيان ما يشمل الظن والاحتمال، فهو قدس سره يقبل بهذه القاعدة بلا شكّ.

ولهذا، لو كان هناك أيّ تكليف واقعيّ لم نكن نحن نحتمله أبدا، أو احتملناه احتمالا غير معتد به ـ ضئيل جدّا جدّا ـ فإنّه ليس للمولي أنْ يعاقبنا عليه عند السيد الشهيد رحمه الله، وما ذلك إلّا تطبيقا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فانتبه ولا تغفل. والآن: هل يقبل المشهور بقاعدة حق الطاعة، بناء على هذا النوع من التفصيل؟

تطبيقات

التطبيق الأول

ارجع إلى ما قرأته في بحث جواز الإسناد إلى المولى، ثمّ أجب على السؤالين التاليين:

١. لو علم المكلف إجمالا بوجوب إمّا صلاة الظهر أو صلاة الجمعة ظهر الجمعة، فهل يجوز له أنْ يسند وجوب صلاة الظهر إلى المولى؛ بأنْ يقول: «أوجب الشارع صلاة الظهر يوم الجمعة»؟ وما الدليل ذلك؟

٢. لو علم إجمالا بنجاسة أحد سائلين، فهل يجوز له أنْ يسند حرمة الوضوء بواحد غير معين منهما إلى المولى؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد رحمه الله:

اتضح ممّا ذكرنا أنّ تنجّز التكليف المقطوع به لمَا كان من شؤون حق الطاعة للمولى سبحانه، وكان حق الطاعة له يشمل كلَ ما ينكشف من تكاليفه ولو انكشافا احتماليا، فالمنجّزية إذن ليست مختصّة بالقطع، بل تشمل كلّ إنكشاف مهما كانت درجته.

وخلافا لذلك مسلك من افترض المنجزية والحجية لازما ذاتيا للقطع؛ فإنّه ادعى أنّها من خواص القطع، فحيث لا قطع ولا علم لا منجزية، فكل تكليف لم

ينكشف بالقطع واليقين فهوغير منجّز، ولا يصح العقاب عليه، وسمي ذلك بقاعدة «قبح العقاب بلا بيان» أي: بلا قطع وعلم... .

وهذان مسلكان يحدّد كلّ منهما الطريق في كثير من المسائل المتفرعة، ويوضح للفقيه منهجا مغايرا من الناحية النظريّة لمنهج المسلك الآخر.

السؤال: هناك نقطة اشتراك بين المسلكين في عدم المنجزية، حاول أنْ تجدها بالرجوع إلى كلام السيد الشهيد رحمه الله المذكور آنفا.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للسيد الشهيد رحمه الله.

٢. أبحاث خارج السيد الشهيد، السيد محمود الهاشمي: ج٤؛ والشيخ حسن عبد الساتر ج٨، السيد كاظم الحائري، ج١.

١٥

تحديد المنهج في الأدلّة والأصول

المدخل

قلنا سابقاً: إنّ العناصر المشتركة التي يستعملها الفقيه في استدلاله الفقهي ثلاثة أنواع، بدأنا بأكثرها انتشاراً، وما لا تخلومنه أيّة عملية من هذا القبيل، وهوحجّية القطع.

وبقي علينا أنْ نبحث في الدليلين الباقين، وهما: الأدلّة المحرزة، والأصول العملية أوالأدلّة غير المحرزة، وكنّا قد ذكرنا سابقاً الفرق بينهما، بعد بيان حقيقة كلٍّ واحد منهما.

ولكن بأيّ منهما نبدأ البحث؟ هل نبدأ بالمحرزة؟ أم بغير المحرزة؟

وللإجابة على هذه السؤال بعد أنْ أعطينا مقدّمة عن نوع الأدلّة التي يستعملها الفقيه في استدلاله، نقول: ذكرنا سابقا إنّنا سنتّبع منهجاً خاصّاً في عرض، وترتيب مطالب هذه الحلقات، وقد نقلنا لك كلاماً بهذا الصدد في تمهيد هذا البرنامج التدريسي، كما ذكرنا ذلك المنهج في الدرس الذي تعرّضنا فيه لبحث: «تنويع البحث»، كما نقلنا لك ما ذكره السيد الشهيد بهذا الشأن في: *بحوث في علم الأصول* فراجع.

وكان حاصل كلّ ذلك الكلام، هو: إنّنا سنصنّف ونتنوّع البحوث حسب سير الفقيه في عملية استنباطه؛ لكي يكون البحث الأصولي أقرب إلى واقع هذه العملية، ويعتاد

الطالب على القواعد الأصولية في محلّها المناسب لها من هذه العملية.

وعلى هذا، وكما قلنا سابقا: فإنّ الفقيه ينطلق من الأصل العملي الجاري في المقام، فهوالمرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وعليه، فالدليل المحرز مقدّم ـ من حيث الحجية ـ على الأصل العملي كما اتضح سابقا، نعم، هذه الأدلّة المحرزة مختلفة، فبعضها: قطعي يؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي، وبعضها أدلّة ظنية تؤدي إلى كشف ناقص محتمل الخطأ، وهومانسمّيه بالأمارات.

كان هذا عرضاً إجمالياً لعملية الاستنباط كما يؤدّيها الفقيه، ولكنّنا نحتاج الآن إلى عرض أكثر تفصيلاً من ذلك؛ فإنّ الأصول العملية مختلفة فيما بينها، وبعضها مقدّم على بعض، كما أنّ الأدلّة المحرزة أيضاً مختلفة كما قلنا قبل قليل، ولابدّ من هذا التفصيل لكي نكون على بيّنة من أمرنا في المنهج الذي سنتّبعه في عرض مطالب هذه *الحلقة* من الأصول.

هذا، وكنا قد نبّهنا قبل هذا على أنّ هناك مسلكين في المنجّزية، أسمينا أحدهما: بمسلك (حقّ الطاعة)، والذي اختاره المصنف رحمه الله، وأسمينا الآخر (بمسلك قبح العقاب) بلا بيان، فلابدّ من بيان منهج الاستدلال على كلّ من المسلكين؛ لكي نرى الفارق العملي بينهما في عملية الاستنباط ومراحلها.

حدود الدرس

تحديد المنهج في الأدلّة والأصول

عرفنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يستند إليها الفقيه في استدلاله الفقهي واستنباطه للحكم الشرعي على قسمين، فهي: إمّا أدلّة محرزة يطلب بها كشف الواقع، وإمّا أدلّة عملية (أصول عملية) تحدّد الوظيفة العملية للشاكّ الذي لا يعلم بالحكم.

ويمكن القول على العموم بأنّ كل واقعة يعالج الفقيه حكمها يوجد فيها دليل من القسم الثاني أيّ أصل عملي يحدّد لغير العالم الوظيفة العملية، فإنّ توفّر للفقيه الحصول على دليل محرز أخذ به وترك الأصل العملي

وفقاً لقاعدة (تقدّم الأدلّة المحرزة على الأصول العملية) ـ كما يأتي إن شاء الله تعالى في تعارض الأدلّة ـ وإنْ لم يتوفر دليل محرزاً أخذ بالأصل العملي فهو المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز.

وتختلف الأدلّة المحرزة عن الأصول العملية في أنّ تلك تكون أدلّة ومستنداً للفقيه بلحاظ كاشفيتها عن الواقع وإحرازها للحكم الشرعي، وأمّا هذه فتكون أدلّة من الوجهة العملية فقط، بمعنى أنّها تحدّد كيف يتصرّف الإنسان الذي لا يعرف الحكم الشرعي للواقعة. كما أنّ الأدلّة المحرزة تختلف فيما بينها؛ لأنّ بعضها أدلّة قطعية تؤدي إلى القطع بالحكم الشرعي، وبعضها أدلّة ظنية تؤدّي إلى كشف ناقص محتمل الخطأ عن الحكم الشرعي، وهذه الأدلّة الظنية هي التي تسمّى بالأمارات.

المنهج على مسلك حق الطاعة

وأهم الأصول العملية ـ بناءً على مسلك حقّ الطاعة ـ هو: أصالة اشتغال الذمّة، وهذا أصل يحكم به العقل ومفاده أنّ كلّ تكليف يحتمل وجوده ولم يثبت إذنُ الشارع في ترك التحفّظ تجاهه فهو منجّز، وتشتغل به ذمّة المكلّف. ومردّ ذلك إلى ما تقدّم من أنّ حقّ الطاعة للمولى يشمل كلّ ما ينكشف من التكاليف ولو انكشافاً ظنياً أو احتمالياً.

وهذا الأصل هو المستند العام للفقيه، ولا يرفع يده عنه إلّا في بعض الحالات التالية:

أوّلاً: إذا حصل له دليل محرز قطعي على نفي التكليف كان القطع معذّراً بحكم العقل كما تقدم، فيرفع يده عن أصالة الاشتغال إذ لا يبقى لها موضوع.

ثانياً: إذا حصل له دليل محرز قطعي على إثبات التكليف فالتنجّز يظلّ على حاله، ولكنّه يكون بدرجة أقوى وأشدّ كما تقدّم.

ثالثاً: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بترخيص ظاهري من الشارع في ترك التحفّظ، فحيث أنّ منجّزيّة الاحتمال والظنّ معلّقة على عدم ثبوت إذنٍ من هذا القبيل كما تقدم، فمع ثبوته لا منجزية فيرفع يده عن أصالة الاشتغال.

وهذا الإذن تارة يثبت بجعل الشارع الحجّية للأمارة (الدليل المحرز غير القطعي)، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بعدم الوجوب فقال لنا الشارع: صدق الثقة، وأخرى يثبت بجعل الشارع

لأصل عملي من قبله، كأصالة الحل الشرعية القائلة (كل شيء حلال حتى تعلّم أنّه حرام) والبراءة الشرعية القائلة (رفع ما لا يعلمون) وقد تقدّم الفرق بين الأمارة والأصل العملي.

رابعا: إذا لم يتوفّر له القطع بالتكليف لا نفياً ولا إثباتاً، ولكن حصل له القطع بأنّ الشارع لا يأذن في ترك التحفّظ، فهذا يعني أنّ منجّزية الاحتمال والظن تظلّ ثابتة غير أنّها آكد وأشدّ ممّا إذا كان الإذن محتملاً.

وهنا أيضاً تارة يثبت عدم الإذن من الشارع في ترك التحفّظ، بجعل الشارع الحجّية للأمارة، كما إذا أخبر الثقة المظنون الصدق بالوجوب فقال الشارع: «لا ينبغي التشكيك فيما يخبر به الثقة»، أوقال: «صدّق الثقة» وأخرى يثبت بجعل الشارع لأصل عملي من قبله كأصالة الاحتياط الشرعية المجعولة في بعض الحالات.

خلاصة الدرس

كان الغرض من هذا الدرس هوتحديد المنهج الذي سنسلكه في تنويع وتوزيع بحوث الكتاب، وقلنا ـ سابقاً ـ بأنّه تابع لنوع الأدلّة التي يستعملها الفقيه في عملية الاستدلال؛ فإنّها مختلفة متنوعة، منها حجّية القطع التي ذكرنا سابقاً إنّها لا تخلومنها أيّة عملية استدلال، ولهذا ذكرناها قبل غيرها من العناصر المشتركة.

كما أنّ الفقيه يستعمل نوعين آخرين من الأدلّة: المحرزة، وغير المحرزة وهي الأصول العملية، وقد ذكرنا الفرق بينهما سابقاً وأعدناه هنا، كما نبهنا على أنّ الأدلّة المحرزة مختلفة أيضاً؛ فمنها ما يكون قطعيا، ومنها مايكون ظنياً ذا كشف ناقص، وهي المسماة بالأمارات.

ثم تعرّضنا في البحث الثاني إلى تفاصيل عملية الاستدلال الفقهي حسب مسلك حق الطاعة، فقلنا: إنّ الفقيه في هذا المسلك ينطلق من أعمّ الأصول العملية وهوأصالة الاشتغال، وبيّنا المراد بهذا الاصل، ومنشأه، والدليل عليه، وأنّه المستَنَد العام للفقيه، ولا يرفع يده عنه إلّا في حالتين، هما:

الأولى: إذا ثبت دليل محرز قطعي على نفي التكليف.

الثانية: إذا حصل له قطع بترخيص ظاهري، كخبر الثقة مثلاً.

هذا هوالمنهج على مسلك حق الطاعة، وأمّا على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فسيأتي.

أسئلة محورية

١. أذكر نوعي الأدلة التي يستعملها الفقيه في استدلاله الفقهي.

٢. ما وظيفة الأصل العملي؟ وهل يوجد في كلّ واقعة يريد الفقيه استنباط حكمها؟

٣. اذكر نوعي الأدلّة المحرزة التي يستعملها الفقيه في استدلاله الفقهي.

٤. ما هومنطلق الفقيه في عملية الاستدلال الفقهي؟

٥. ما هوأعم الأصول العمليّة بناء على مسلك حق الطاعة؟ ومامعناه؟ وما الدليل عليه؟

٦. اذكر الحالات التي يرفع الفقيه فيها يده عن أصالة اشتغال الذمّة.

أسئلة تخصصية

١. ما معنى قول السيد الشهيد رحمه الله: «فهو ـ الاصل العملي ـ المرجع العام للفقيه حيث لا يوجد دليل محرز».

٢. ما معنى كلمة «المحرزة»؟ ولماذا وجدت في الأدلّة المحرزة دون الأصول العملية مع أنّ هناك أصول عملية محرزة كما مرّ بنا سابقا؟

٣. ذكر السيد الشهيد رحمه الله، أنّ منهجيّة أبحاث هذه الحلقات إنّما هي على طبق الأدلّة التي يستعملها الفقيه في استدلاله، ومحل هذه الاستفادة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد ذكر قدس سره أنّ المنطلق في كلّ عمليات الاستدلال هوالأصل العملي، ولا ترفع اليد عنه إلّا في حالات خاصّة.

ويتوجّه حينئذ تساؤل مهم لابدّ من العثور على جواب مناسب له، وهو: ألم يكن

من اللازم على هذا أنّ يكون تنويع البحوث الأصوليّة بطريقة تختلف عمّا سلكه السيد الشهيد رحمه الله؛ بأنّ نبدأ - بعد حجية القطع - بالأصول العملية بدل الأدلّة المحرزة؛ إذ إنّنا نبدأ بها في الاستدلال الفقهي؟

تطبيقات

قال المحقق السبزواري صاحب كتاب الأحكام - وهو كتاب استدلالي - على ما نقله عنه الشيخ الأنصاري رحمه الله في *المكاسب المحرّمة*:

فإذاً لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما، ثمّ إنّ ثبت إجماع في غيره، وإلّا بقي حكمه على الإباحة وطريق الاحتياط واضح.

تأمّل في هذه الكلام وأجب على مايلي:

١. هل يمكنك أنّ تستفيد من هذا الكلام بأنّ منطلق الفقيه في عملية الاستدلال هو الأصل العملي؟ وضّح ذلك.

٢. هل يمكنك أنّ تستفيد من هذا الكلام أنّ الفقيه في عملية الاستنباط ينقّح أوّلاً الأصل العملي الجاري في المقام؟

٣. هل يستفاد من هذا الكلام أنّ الدليل المحرز مقدّم على الأصل العلمي؟ كيف ذلك؟

٤. هل يتفق المحقّق السبزواري رحمه الله مع السيد الشهيد رحمه الله من حيث أنّ المنطلق هو الأصل العملي القائل بأصالة الاشتغال؟ وضّح جوابك جيّدا.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* درس الخارج المذكورة في الدروس السابق.

٣. *كتاب المكاسب*: ١١٣/١ طبعة إسماعيليان.

١٦

فائدة المنجّزيّة والمعذّرية

الشرعية المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

المدخل

وقبل أنْ نذكر المنهج على مسلك القائلين بقبح العقاب بلا بيان، لا بأس بأنْ ننبّه على نكتة مهمّة جدًا ظهرت من خلال الدرس السابق حين ذكر الحالات الأربعة المزبورة، وهي: أنّ المنجّزية والمعذّرية نوعان:

أحدهما: المنجّزية والمعذّرية العقلية

وهي ماسبق أنْ ذكرناه في حجّية القطع، من أنّها ثابتة بحكم العقل، فهي حجية عقلية ومن شؤون العقل، وعليه، فلاحاجة لكي يتدخّل الشارع في جعلها حجّة، فهذه حجية عقلية لا شرعية.

والثاني: المنجزية والمعذرية الشرعية

وهي ما لا يثبت بلا تدخل الشارع وجعله الحجية، كالموجود في الحالتين الثالثة والرابعة السابقتين؛ حيث إنّ الترخيص في الثالثة ظاهري، كرواية ترخّص بترك العمل، أوأصل عملي كالبراءة، فيرفع منجّزية الاحتمال؛ وفقا لما ذكرناه سابقاً من أنّها منجّزية

معلّقة على عدم ثبوت الترخيص الجدّي بالترك.

وأمّا في الحالة الرابعة؛ فإنّ ثبوت التكليف ظاهري أيضاً، كرواية تثبت ذلك العمل مثلاً.

وفي هاتين الحالتين، حيث لا قطع، فلا يحكم العقل بالحجّية، وهذا ما نحتاج معه إلى الشارع ليحكم بالمعذّرية في الحالة الثالثة، وبالمنجّزية في الحالة الرابعة، لتتأكد حينئذ منجزيّة الاحتمال التي انطلقنا منها على أساس أصالة الاشتغال.

وأمّا المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان، فهويختلف عن المنهج السابق تماماً؛ حيث البداية مختلفة، فأصحاب هذا المسلك يبدأون بالبراءة العقلية المستفادة من قاعدة «قبح العقاب بلا بيان»، فحيث لا قطع لا تكليف، ولا يرفعون يدهم إلاّ في بعض الحالات، سنذكر الحالات الأربعة السابق ذكرها في المنهج على مسلك حقّ الطاعة فنرى الموقف منها.

حدود الدرس

فائدة المنجّزيّة والمعذّرية الشرعيّة

وبما ذكرناه ظهر أنّه في الحالتين الأولى والثانية لا معنى لتدخّل الشارع في إيجاد معذّريّة أومنجّزيّة؛ لأنّ القطع ثابت، وله معذّريّة ومنجّزيّة كاملة، وفي الحالتين الثالثة والرابعة يمكن للشارع أنْ يتدخّل في ذلك، فإذا ثبت عنه جعل الحجّية للأمارة النافية للتكليف أوجعل أصل مرخّص كأصالة الحلّ، ارتفعت بذلك منجّزيّة الاحتمال أوالظنّ؛ لأنّ هذا الجعل منه إذن في ترك التحفّظ، والمنجّزيّة المذكورة معلّقة على عدم ثبوت الإذن المذكور، وإذا ثبت عنه جعل الحجّية لأمارة مثبتة للتكليف أو لأصل يحكم بالتحفظ، تأكّدت بذلك منجّزيّة الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفّظ ونفي لأصالة الحلّ ونحوها.

المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان

وما تقدّم كان بناءً على مسلك حقّ الطاعة، وأمّا بناءً على مسلك قبح العقاب بلا بيان فالأمر على العكس تماماً والبداية مختلفة، فإنّ أعمّ الأصول العمليّة حينئذٍ هوقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)

وتسمّى أيضاً بالبراءة العقليّة ومفادها: أنّ المكلّف غير ملزم عقلاً بالتحفّظ تجاه أيّ تكليف ما لم ينكشف بالقطع واليقين، وهذا الأصل لا يرفع الفقيه يده عنه إلّا في بعض الحالات:

ولنستعرض الحالات الأربع المتقدّمة لنرى حال الفقيه فيها بناء على مسلك قبح العقاب بلا بيان:

أمّا الحالة الأولى: فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً (أيّ المعذّريّة) غير أنّه يتأكّد بحصول القطع بعدم التكليف.

وأمّا الحالة الثانية: فيرتفع فيها موضوع البراءة العقليّة؛ لأنّ عدم البيان على التكليف تبدّل إلى البيان والقطع فيتنجز التكليف.

وأمّا الحالة الثالثة: فيظلّ فيها قبح العقاب ثابتاً، غير أنّه يتأكّد بثبوت الإذن من الشارع في ترك التحفّظ.

وأمّا الحالة الرابعة: فأصحاب هذا المسلك يلتزمون عملياً فيها، بأنّ التكليف يتنجّز على الرغم من أنّه غير معلوم، ويتحيّرون نظرياً في كيفيّة تخريج ذلك على قاعدتهم القائلة بقبح العقاب بلا بيان، بمعنى أنّ الأمارة المثبتة للتكليف بعد جعل الحجّية لها أو أصالة الاحتياط، كيف تقوم مقام القطع الطّريقيّ فتنجّز التكليف مع أنّه لا يزال مشكوكاً وداخلاً في نطاق قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وسيأتي في *الحلقة* التالية بعض أوجه العلاج للمشكّلة عند أصحاب هذا المسلك.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحثين:

الأول: فائدة المعذرية والمنجزية الشرعية؛ حيث أنّ منجزية القطع ومعذريته عقلية وبحكم العقل، فلا يحتاج إلى تدخّل الشارع بجعله الحجية، بل لا معنى لذلك.

وأما معذّرية غير القطع، كأمارة أوأصل عملي مخالف لمقتضى أصالة الإشتغال، أي: النافيين للتكليف، فيحتاجان إلى دليل على ثبوتهما لتكون الفائدة منهما رفع منجزية الاحتمال الثابتة بمقتضى أصالة الاحتياط العقلية؛ حيث قلنا: أنّها معلّقة على عدم ثبوت ترخيص جدّي من قبل المولى بترك التحفّظ، والترخيص الظاهري

كالأمارة، أوالأصل العملي كأصالة الحلّ، ترخيص من هذا القبيل، وهكذا الأمر في منجّزية أمارة أوأصل مثبت للتكليف، حيث نحتاج إلى ثبوت دليل شرعي في ثبوتها لهما، فتتأكّد منجزية الاحتمال العقلية.

الثاني: المنهج على مسلك قبح العقاب بلا بيان؛ حيث إتضح أنّ أصحاب هذا المنهج وإنْ كانوا يتفقون مع منهج مسلك حق الطاعة في الانطلاق في عملية الاستدلال من الأصل العملي، إلّا أنّه عندهم أصالة البراءة العقلية لا الاشتغال، وهي المستفادة من قاعدة عقلية هي: قبح العقاب بلا بيان قطعي.

ولا يرفع أصحاب هذا المسلك يدهم عن هذه البراءة العقلية إلّا مع ورود دليل على ثبوت التكليف، سواءً أكان هذا التكليف قطعياً، أم كان دليلاً على الثبوت الظاهري للتكليف، كما لو ثبت بأمارة أوأصل عملي.

ويبقى عليهم أنْ يعلّلوا لنا تجويزهم رفع اليد عن حكمهم بالبراءة إلاّ مع البيان القطعي بدليل يثبت الحكم ظاهراً؛ حيث أنّه ليس دليلاً قطعياً، وهذا ما ستعرض له في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. المنجّزية والمعذّرية نوعان من حيث المنشأ والدليل، أذكرهما ممثّلا لكل منهما.

٢. هل يمكن أنْ يتدخل الشارع في جعل الحجّية للقطع؟ ولماذا؟

٣. ما فائدة المنجّزية والمعذّرية الشرعية على مسلك حقّ الطاعة؟

٤. ما هوأعمّ الأصول العملية بناء على مذهب قبح العقاب بلا بيان؟

٥. هل يلتزم أصحاب هذا المسلك برفع اليد عن أصالة البراءة العقلية مع وصول أمارة كرواية مثبتة للتكليف؟ ألا يعدّ هذا تنافياً مع مذهبهم القاضي بقبح العقاب بلا بيان قطعي؟

أسئلة تخصصية

قال‌قدس‌سره هنا:

وإذا ثبت منه جعل الحجية لأمارة مثبتة للتكليف، أولأصل يحكم بالتحفّظ، تأكدت بذلك منجزية الاحتمال؛ لأنّ ثبوت ذلك الجعل معناه العلم بعدم الإذن في ترك التحفظ، ونفي لأصالة الحلّ ونحوها.

١. مثّل لكل من قوله: «أصل يحكم بالتحفّظ»، وقوله: «ونحوها».

٢. لماذا يكون المنطلق في عملية الاستنباط من الأصل العملي؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوانساري في *جامع المدارك*:

أمّا حرمة ما كان من الطير سبعاً، فلا خلاف فيها ظاهراً، ويدلّ عليها موثّق سماعة المتقدّم، وأمّا الغراب، فيظهر من بعض الأخبار حليّته، وهوموثق زرارة بن أعين، عن أحدهما‌عليهما‌السلام: «إنّ أكل الغراب ليس بحرام، إنّما الحرام ما حرّم الله في كتابه، ولكن الأنفس تتنزّه عن كثير من ذلك تقزّزاً»، وموثّق غياث، عن جعفر بن محمّد‌عليهما‌السلام: «إنّه كره أكل الغراب؛ لأنّه فاسق».

تأمّل في العبارة السابقة، ثمّ أجب عن الأسئلة التاليّة:

١. يعتبر السيد الخوانساري‌رحمه‌الله ممّن يذهب إلى البراءة العقليّة، وعليه، فهويذهب إلى إثبات هذه البراءة لحلّ أكل لحم الغراب، فما حاجته إلى البحث عن دليل محرز على ذلك حيث ذكر روايات الجواز؟

٢. لماذا احتاج‌قدس‌سره إلى إقامة دليل على حرمة أكل ما كان من الطير سبعاً، كالرواية التي قال إنّها تقدمت وهي موثق سماعة؟ ألا يرد عليه أنّه كيف جاز له رفع اليد عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان قطعي بدليل ليس قطعياً، وهوالإشكال الذي ذكره السيد الشهيد‌رحمه‌الله هنا؟

٣. لولم يكن موثّق سماعة الدالّ على الحرمة تامّاً، سواءً من جانب السند أم جانب الدلالة، فما هوالحكم حينئذ بالنسبة إلى أكل سباع الطير؟

التطبيق الثاني

قال السيد علي الطباطبائي‌رحمه‌الله في شرح *مختصر الشرائع* للمحقق الحلي‌رحمه‌الله، في كيفية صلاة الجنازة:

(هي خمس تكبيرات، بينها أربعة أدعية وهو)، أي: الدعاء المدلول عليه بالأدعية (لا يتعين)، ولا يجب...، ومستنده ـ عدم الوجوب ـ غير واضح عدا الأصل اللازم تخصيصه بما مرّ.

هل يمكنك ـ بعد التأمّل في هذا الكلام ـ أنْ تميّز أنّ السيد الطباطبائي‌رحمه‌الله من أصحاب مسلك «حق الطاعة»، أم مسلك «قبح العقاب بلا بيان»؟ أذكر على ما تدّعيه دليلاً واضحاً.

التطبيق الثالث

قال المحقق الحلي‌رحمه‌الله في *المعتبر في شرح المختصر*:

وأما الاستصحاب، فأقسامه ثلاثة، استصحاب حال العقل، وهوالتمسّك بالبراءة الأصلية، كما تقول: ليس الوتر واجباً؛ لأنّ الأصل براءة العهدة، ومنه أنْ يختلف الفقهاء في حكم بالأقلّ والأكثر، فنقتصر على الأقلّ، كما يقول بعض الأصحاب: في عين الدابة نصف قيمتها، ويقول الآخر: ربع قيمتها، فيقول المستدلّ: ثبت الربع إجماعاً، فينتفي الزائد؛ نظراً إلى البراءة الأصلية.

الثاني: أنْ يقال «لعدم الدليل على كذا، فيجب انتفاؤه» وهذا يصحّ في ما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به، ... ومن القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر.

تأمّل في هذا الكلام جيّدا، ثمّ أجب على ما يلي:

١. ما المقصود بالبراءة الأصلية؟ وما المثال عليها؟

«الجواب: البراءة العقلية المستندة إلى قبح العقاب بلا بيان».

٢. ما المقصود بقوله: «القول بالإباحة»؟ وما مثاله؟

«الجواب: المقصود بها البراءة الشرعية، وهي ترخيص ظاهري بجعل أصل عملي يقتضي الترخيص، كما مر ذكره».

٣. لاحظ أنّ البراءتين العقلية ـ البراءة الأصلية والشرعية الإباحة ـ قد تكلّم عنهما المحقّق الحلي رحمه الله حين كلامه في الاستصحاب، واعتبرهما من استصحاب حال العقل، وقد كانوا قديماً يعتبرون الاستصحاب من الدليل العقلي، راجع كلمات السيّد المرتضى رحمه الله بهذا الشأن.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* دروس خارج المصنف رحمه الله المذكورة في الدرس السابق.

٣. *مصباح الأصول*: ج٢.

٤. *جامع المدارك*، السيد الخوانساري: ١٥٠/٥، طبعة إسماعيليان.

٥. *رياض المسائل*، للسيد علي الطباطبائي: ١٠٨/٤، طبعة جامعة المدرسين.

٦. *المعتبر في شرح المختصر*، الطبعة الحجرية: ٦

١٧

تمهيد

تقسيم البحث في الأدلة المحرزة والأصل عند الشكّ

المدخل

كنّا قد تكلمنا عن منهجنا في طرح أبحاث هذا الكتاب، فقلنا: إنّنا نتناول طرح هذه الأدلّة تبعاً لنوع الدليل الذي يستعمله الفقيه في عملية استدلاله الفقهي، وبناء على هذا، قدّمنا البحث في الأدلّة المحرزة قبل البحث في الأصول العملية.

كما إنّنا قلنا: قبل كلّ شيء، يجب أنْ نبحث في أعمّ الأدلّة والعناصر المشتركة على الإطلاق، وهو حجّية القطع، وقد بحثناها وانتهينا منها، ثمّ انتقلنا إلى توضيح المنهج على المسلكين: حقّ الطاعة، وقبح العقاب بلا بيان.

وحان الآن الوقت للدخول إلى بحث الأدلّة المحرزة، ولكننا قبل ذلك سنقسم هذه الأدلّة إلى أدلّة قطعية، وأدلّة ظنّية، وكلّ واحد من هذين ينقسم إلى قسمين: الدليل الشرعي، والدليل العقلي، والدليل الشرعي بدوره ينقسم إلى قسمين: دليل شرعي لفظي، ودليل شرعي غير لفظي.

كما أنّ البحث في الدليل الشرعي، لفظيا كان أم غير لفظي، يقع في ثلاثة مقامات:

الأوّل: تحديد دلالة هذا الدليل.

الثاني: إثبات صغرى هذا الدليل (إثبات الصدور).

الثالث: حجية الدلالة التي حدّدناها في المقام الأوّل، وأثبتنا أنّها صدرت في المقام الثاني.

ولكن، وقبل البدء في هذه الأبحاث بهذا الترتيب، يتحدّث السيد الشهيد الصدر رحمه الله عن جملة من القواعد العامة في الأدلّة المحرزة، وسنتناول في هذا الدرس القاعدة العامّة الأولى هي: «الأصل عند الشك في الحجية».

حيث نؤسّس هنا أصلا، وقاعدة، ومرجعا، عندما نشكّ في أنّ دليلاً ما، هل هو حجة ـ منجز ومعذر ـ أم لا، وسنذكر أنّ هذا الأساس، والأصل هو عدم الحجّية، ونذكر الدليل على ذلك، ومعناه، وما سيؤثّره في عملية الاستدلال الفقهي إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

[تمهيد]

تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة

يعتمد الفقيه في عملية الاستنباط على عناصر مشتركة تسمّى بالأدلّة المحرزة كما تقدّم. وهي. إمّا أدلّة قطعية، بمعنى أنّها تؤدّي إلى القطع بالحكم فتكون حجّة على أساس حجّية القطع الناتج عنها، وإمّا أدلّة ظنّية، ويقوم دليل قطعي على حجيّتها شرعاً، كما إذا علمنا بأنّ المولى أمر باتباعها فتكون حجّة بموجب الجعل الشرعي.

والدليل المحرز في الفقه سواءً كان قطعياً أولا، ينقسم إلى قسمين.

الأوّل: الدليل الشرعي ونعني به: كلّ ما يصدر من الشارع ممّا له دلالة على الحكم، ككلام الله سبحانه أو كلام المعصوم.

الثاني: الدليل العقلي ونعني به: القضايا التي يدركها العقل ويمكن أنْ يستنبط منها حكم شرعيّ كالقضية العقلية القائلة بأنّ إيجاب شيء يستلزم إيجاب مقدمته.

والقسم الأوّل ينقسم بدوره إلى نوعين

أحدهما: الدليل الشرعي اللفظي، وهوكلام المعصوم كتاباً أوسنة

والآخر: الدليل الشرعي غير اللفظي، ويتمثّل في فعل المعصوم سواءً كان تصرّفاً مستقلاً أوموقفا إمضائيا تجاه سلوك معينأ وهوالذي يسمّى بالتقرير.

والبحث في هذا القسم بكلا نوعيه تارة يقع في تحديد دلالات الدليل الشرعي، وأخرى في ثبوت صغراه، وثالثة في حجّية تلك الدلالة ووجوب الأخذ بها، ففي الدليل الشرعي إذن ثلاثة أبحاث.

ولكن قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب المذكور نستعرض بعض المبادئ والقواعد العامة في الأدلّة المحرزة.

الأصل عند الشكّ في الحجّية

عرفنا أنّ للشّارع دخلاً في جعل الحجّية للأدلة المحرزة غير القطعية (الأمارات)؛ فإنّ أحرزنا جعل الشارع الحجّية لأمارة فهو، وإذا شكّكنا في ذلك لم يكن بالإمكان التعويل على تلك الأمارة لمجرد احتمال جعل الشارع الحجّية لها؛ لأنّها إنْ كانت نافية للتكليف ونريد أنْ نثبت بها المعذّريّة فمن الواضح بناء على ما تقدّم عدم إمكان ذلك ما لم نحرز جعل الحجّية لها الذي يعني إذن الشارع في ترك التحفّظ تجاه التكليف المشكّوك؛ إذ بدون إحراز هذا الإذن تكون منجزية الاحتمال للتكليف الواقعيّ قائمة بحكم العقل، ولا ترتفع هذه المنجزية إلّا بإحراز الإذن في ترك التحفّظ، ومع الشكّ في الحجّية لا إحراز للإذن المذكور. وإنْ كانت الأمارة مثبتة للتكليف، ونريد أنْ نثبت بها المنجزية خروجاً عن أصل معذّر (كأصالة الحلّ) المقررة شرعاً فواضح أيضاً إنّا ما لم نقطع بحجّيتها لا يمكن رفع اليد بها عن دليل أصالة الحلّ مثلاً، فدليل الأصل الجاري في الواقعة والمؤمّن عن التكليف المشكّوك، هوالمرجع ما لم يقطع بحجّية الأمارة المثبتة للتكليف.

وبهذا صحّ القول: (إنّ الأصل عند الشكّ في الحجّية عدم الحجّية)، بمعنى أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة لولا تلك الأمارة من منجّزيّة أومعذّريّة.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحثين:

أولهما: تقسيم البحث في الأدلّة المحرزة: وقد تناولنا في هذا البحث، الترتيب الذي سنتعرض فيه «بحوث الأصوليّة في هذه *الحلقة*»، فقسّمنا هذه الأدلّة ـ بعد أنْ قلنا إنّ الأدلّة بصورة عامّة نوعان: أدلّة محرزة، وأصول عملية ـ إلى قسمين رئيسيين:

هما: الدليل الشرعي، والدليل العقلي.

ثم قسّمنا الشرعي إلى لفظي وغير لفظي، وذكرنا أنّ كلًّا منهما لابدّ أنْ نتكلّم فيه في مقامات ثلاثة مترتبة هي:

أوّلاً: تحديد الدلالة؛

ثانياً: إثبات الصدور«صغرى الدليل»؛

ثالثاً: إثبات حجية الدلالة.

ولكن ـ قبل البدء بهذه الأبحاث على الترتيب ـ لابدّ من ذكر جملة من المبادئ والقواعد العامّة في الأدلّة المحرزة، تعرضنا في هذا الدرس إلى أوّل هذه المبادئ والقواعد، وهوأنّ الأصل في مشكوك الحجّية هوعدم الحجيّة، فأوضحنا محل الكلام أوّلاً، وأنّه في غير الدليل القطعي، فإنّ القطعي لا يمكن ـ كما قلنا سابقاً ـ للشارع أنْ يتدخل في جعل حجيته لا سلبا، ولا إثباتا، فالكلام ينحصر في غير الدليل القطعي من الأدلّة المحرزة.

ثمّ تناولنا معنى هذه القاعدة، وأنّه عدم التعويل على هكذا دليل مشكوك في حجيّته، سواء أكان نافياً للتكليف أم مثبتاً له، وذكرنا الدليل على ذلك، قائلين بصحّة ما

يقال من أنّ الأصل نفوذ الحالة المفترضة السابقة لولا ذلك الدليل المشكوك الحجّية، من منجزيّة، أومعذريّة.

أسئلة محورية

١. هل يعتمد الفقيه في استدلاله الفقهي على أدلّة ظنّية؟ وضّح ذلك مع المثال.

٢. ينقسم الدليل المحرز إلى قسمين، أذكرهما مع تعريف كلّ منهما مع المثال.

٣. أذكر المقامات الثلاثة للبحث في الأدلّة المحرزة الشرعية.

٤. ما الهدف من التعرّض لهذا البحث ومافائدته العمليّة؟

٥. مامعنى قولهم: «الأصل عند الشكّ في الحجيّة عدم الحجّية»؟

أسئلة تخصصية

١. كان الكلام في كيفية ترتيب الأبحاث الأصوليّة في هذه الحلقة، واتّضح أنّ الكلام سيقع أوّلاً في الدليل المحرز الشرعي، ثمّ في الدليل المحرز العقلي، فهل ذكر السيد الشهيدرحمه الله دليلاً على هذا الترتيب كما كان قد ذكر الدليل على تقدّم الأدلّة المحرزة على الأصول العمليّة؟

حاول أنْ تجد الإجابة ـ إنْ كانت ـ بعد التأمّل التامّ في ما ذكرناه في هذا الدرس، وما قبله بالنسبة لمنهجة البحث، وتنويع البحوث.

٢. ذهب السيد الشهيدرحمه الله إلى أنّ البحث في الدليل المحرز الشرعي لفظياً كان أم غير لفظي يقع في مقامات ثلاثة بالترتيب التالي:

أ) تحديد الدلالة؛

ب) إثبات الصدور؛

ج) إثبات حجّية الدلالة.

تأمّل في هذا الترتيب، ألم يكن من المناسب تقديم البحث الثاني على الأول؟ باعتبار أنّ البحث الأول إنّما يكون بحثاً ذا قمية، ومؤثّراً في عملية الاستدلال، فيما إذا ثبت أنّه صادر في المرتبة الأولى، وإلّا فما قيمة أنْ يكون دليل مّا دالّاً على التكليف مثلاً، والحال أنّا لم نثبت صدوره؟

ولربما كانت هذه النكتة هي التي دعت المصنف رحمه الله إلى تقديم هذا البحث الثاني ـ إثبات الصدور ـ على البحث الثالث، وهو إثبات حجية الدلالة.

يرجى من استاذ المادة الفاضل، تقديم هذا السؤال بطريقة البحث والمراجعة، وتهيئة الجو المناسب للبحث، ولا بأس بأنْ يعطى هذا البحث ساعة درسية خاصّة، ويراجع بهذا الشأن ما ذكره السيد الإمام الخميني رحمه الله في *تهذيب الأصول*: ٩٣/٢، وما قبلها، ومابعدها.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي رحمه الله في محاضرات في أصول الفقه:

فالنتيجة المتحصّلة إلى الآن، هي أنّ المسائل الأصوليّة وقواعدها على أقسام أربعة:

الأول: مايثبت الحكم الشرعي بعلم وجداني.

الثاني: مايثبته بعلم جعلي تعبّدي.

وهذا القسم على ضربين ـ وكان السيد الخوئي رحمه الله قد ذكر سابقاً قوله: الضرب الأول: مايكون البحث فيه عن الصغرى بعد إحراز الكبرى، والفراغ عنها، وهي مباحث الألفاظ بأجمعها، فإنّ كبرى هذه المباحث وهي مسألة حجية الظهور... الضرب الثاني: ما يكون البحث فيه عن الكبرى، وهي مباحث الحجج، بعد إحراز الصغرى والفراغ عنها، كمبحث حجية خبر الواحد، و... .

الثالث: ما يعيّن الوظيفة العملية الشرعية بعد اليأس عن الظفر بالقسمين المتقدّمين.

الرابع: ما يعيّن الوظيفة العملية بحسب حكم العقل في فرض فقدان الوظائف الشرعية (يعني الأقسام الثلاثة المتقدّمة) وعدم الظفر بشيء منها.

فهذا كله فهرس المسائل الأصولية وترتيبها الطبيعي.

تأمّل في هذا الكلام، وأجب عمّا يلي:

أ) ذكر السيد الخوئي رحمه الله ترتيبا خاصّا لعملية الاستدلال والاحتجاج، فهل تجده مشابها لما ذكره السيد الشهيد رحمه الله في هذا الدرس، وما سبقه أم لا؟ وضّح ذلك.

ب) ما المقصود بكلٍّ من:

١. العلم الوجداني؛ ٢. علم جعلي تعبدي؛ ٣. صغرى الدليل؛ ٤. كبرى الدليل.

ج) راجع ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله بشأن هذا الكلام والترتيب، في *تقريرات* السيد الهاشمي: ٥٥/١، تقسيم علم الأصول، ثمّ اكتب ملخصاً عنه وانقله إلى باقي الطلاب.

التطبيق الثاني

أ) قال صاحب *العروة* رحمه الله:

فصل: طريق ثبوت النجاسة أوالتنجّس، العلم الوجداني، أوالبيّنة العادلة، وفي كفاية العدل الواحد إشكال، فلا يترك مراعاة الاحتياط، وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد بملك، أوإجارة، أواعارة، بل أوغصب، ولا اعتبار بمطلق الظنّ وإنْ كان قوياً.

وقال السيد الحكيم رحمه الله في *مستمسك العروة الوثقى* عند قوله: «ولا اعتبار بمطلق الظن»، «لأصالة عدم الحجية.»

لاحظ كم أنّ هذا الأصل مهم بحيث تعتمد عليه عملية الاستنباط وما ينتج عنها، أي: الحكم.

والمطلوب منك أنْ تخبرنا بالحكم بعد عدم الاعتماد على الظنّ لأصالة عدم الحجية.

ب) وقال صاحب *العروة* رحمه الله أيضاً:

في اعتبار قول صاحب اليد ـ بالنجاسة ـ إذا كان صبياً إشكال، وإنْ كان لا يبعد إذا كان مراهقاً.

وعلّق عليه السيد الحكيم رحمه الله في *المستمسك* بقوله: «لا يبعد القبول إذا كان مميزاً كاملاً؛ لعموم السيرة التي بها يخرج عن أصالة عدم الحجيّة».

١. ألا تفهم من قوله رحمه الله: «التي بها يخرج...»، أنّ تنقيح أصالة عدم الحجيّة كان متقدماً في البحث عند السيد الحكيم رحمه الله على بحث السيرة؟ أليس هذا هو الترتيب الذي اتّبعه السيد الشهيد رحمه الله أيضاً؟

٢. ما دور عموم السيرة هنا في عملية الاستدلال؟ وما دورها من جهة البحث الأصولي؟

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* درس السيد الشهيد: السيد الهاشمي: ٤/٢٢١، السيد الحائري: ٢/٧٤.

٣. *تهذيب الأصول*: ٢/٨٤.

٤. مصباح *الفقاهة* للسيد الخوئي رحمه الله: ٢/١١١.

٥. *محاضرات في أصول الفقه*: ١/٨.

٦. *مستمسك العروة الوثقى*، للسيد الحكيم رحمه الله: ١/ ٤٤٨، ٤٦٥.

١٨

مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة(١)

المدخل

يعنوّن هذا البحث في كلمات الأصحاب بعنوان: «مثبتات الأمارات والأصول العملية» ويعنوّن بـ«المثبتات اللوازم والدلالة الالتزامية للأمارات والأصول».

ويدور البحث فعلاً حول «مثبتات الأمارات» فقط؛ لأنّ الكلام في الأدلّة المحرزة، لا في الأصول العملية.

كما أنّ الموضوع الأساسي هو كما قلنا: «في مثبتات الأمارات»، أي: الدليل المحرز غير القطعي؛ لوضوح أنّ الدليل المحرز القطعي كما يثبت بالقطع مدلوله المطابقي، يثبت مدلوله الالتزامي بنفس ذلك القطع، فيكون حجّة من باب حجية القطع التي لا تختلف في حجّيتها في المدلولين؛ إذ لم نقل بأيّ تفصيل سابقا في هذه الحجية.

فالكلام المهم إذن في الأمارات، وفي خصوص الأمارات التي قام دليل على اعتبارها شرعاً، فيقع الكلام في أنّ هذا الجعل هل يختص بالدلالة المطابقية؟ أم يشمل الدلالة الالتزامية (مثبتات الأمارة)؟

وللإجابة على هذا السؤال، نقول: لابدّ من ملاحظة، وأخذ الجواب منه كما سنفصّله خلال الدرس.

حدود الدرس

مقدار ما يثبت بالأدلّة المحرزة

الدليل المحرز له مدلول مطابقي ومدلول التزامي، فكلّما كان الدليل المحرز حجّة ثبت بذلك مدلوله المطابقيّ، وأمّا مدلوله الالتزامي ففيه بحث، وحاصله أنّ الدليل المحرز إذا كان قطعيّاً فلا شكّ في ثبوت مدلولاته الالتزامية به؛ لأنّها تكون قطعية أيضاً، فتثبت بالقطع كما يثبت المدلول المطابقي بذلك، وإذا كان الدليل ظنياً وقد ثبتت حجيته بجعل الشارع كما في الأمارة مثل: (خبر الثقة) وظهور الكلام فهنا حالتان:

الأولى: أنْ يكون موضوع الحجّية ـ أي ما حكم الشارع بأنّه حجّة ـ صادقاً على الدلالة الالتزامية كصدقها على الدلالة المطابقية، ومثال ذلك: أنْ يرد دليل على حجّية خبر الثقة، ويقال بأنّ الإخبار عن شيء إخبار عن لوازمه، وفي هذه الحالة يثبت المدلول الالتزامي؛ لأنّه ممّا أخبر عنه الثقة بالدّلالة الالتزاميّة فيشمله دليل الحجّية المتكفّل للأمر بالعمل بكلّ ما أخبر به الثقة مثلاً.

الثانية: أنْ لا يكون موضوع الحجّية صادقاً على الدلالة الالتزامية، ومثال ذلك: أنْ يرد دليل على حجّية ظهور اللفظ، فإنّ الدلالة الالتزامية غير العرفية ليست ظهوراً لفظياً فلا تشكّل فرداً من موضوع دليل الحجّية، فمن هنا يقع البحث في حجّية الدليل لإثبات المدلول الالتزامي في حالة من هذا القبيل، وقد يستشكل في ثبوت هذه الحجّية بدليل حجّية الظهور؛ لأنّ دليل حجّية الظهور لا يثبت الحجّية إلّا لظهور اللفظ، والدلالة الالتزامية لهذا الظهور ليست ظهوراً لفظيّاً فلا تكون حجة، ومجرد علمنا من الخارج بأنّ ظهور اللفظ إذا كان صادقاً فدلالته الالتزامية صادقة أيضاً، لا يبرر استفادة الحجّية للدلالة الالتزامية؛ لأنّ الحجّية حكم شرعي، وقد يخصّصه بإحدى الدلالتين دون الأخرى على الرغم من تلازمهما في الصدق.

خلاصة الدرس

كان الكلام في مثبتات الأمارة التي جعلها الشارع حجة؛ فهل هي حجة في مدلولها الالتزامي كما هي في مدلولها المطابقي؟ بعد الفراغ عن أنّ الدليل المحرز القطعي حجّة في الدلالتين لحجّية القطع فيهما.

وقد قسّمنا هذه الأمارة إلى قسمين؛ من حيث ما أخذ عنوانا في دليل حجّيتها: فتارة يكون ذلك العنوان منطبقاً على الدلالتين معا، كالدليل الذي جعل الحجّية للخبر؛ فإنّه أخذ عنوان «الخبر»، و«الإخبار»، الصادق على الدلالة الالتزامية أيضاً؛ فإنّ الإخبار بشيء إخبار بلوازمه.

وفي مثل هذه الحالة، يكون الدليل حجّة في الدلالتين؛ فالخبر الذي جعل الحجّية للأمارة كخبر الثقة، قد جعل الحجّية للمدلول الالتزامي أيضاً.

وتارة يكون العنوان المأخوذ في دليل جعل الحجية غير منطبق على الدلالة الالتزامية، كما لو كانت هذه الدلالة ليست ظاهرة عرفاً، وجاء الدليل بجعل الحجّية للظهور العرفي باعتباره أمارة من الأمارات، وقد وقع البحث هنا في حجّية الدلالة الالتزامية وعدمها؛ حيث أنّها ليست فردا من أفراد موضوع دليل الحجّية، ولهذا قد يستشكل في الحجية.

ولا يكفي مجرد جعل الحجية للمطابقية في ثبوت الحجية للالتزامية؛ لعدم الملازمة بين الجعلين، فإنّ الحجية حكم شرعي قد يختصّ بإحداهما دون الأخرى.

أسئلة محورية

١. ما هومحل البحث في هذا الدرس المعنون بعنوان: «مقدارما يثبت بالأدلّة المحرزة»؟

٢. إذا كان الدليل المحرز قطعيا، فهل هناك بحث في ثبوت وعدم ثبوت مدلولاته الالتزمية؟ ولماذا؟

٣. أذكر الحالتين اللتين وقعتا محلًا للكلام في الدليل المحرز غير القطعي.

٤. إذا كان موضوع الحجّية صادقاً على الدلالة الالتزامية كصدقه على المطابقية، فهل تكون الدلالة الالتزامية حجّة؟ ما توجيه ذلك؟ وضّح مع المثال.

٥. قد لا يكون موضوع حجّية الدلالة المطابقية صادقاً على الالتزامية، أذكر مثالاً لذلك، موضّحا ما استشكله البعض هنا في ثبوت الحجية للدلالة الالتزمية بدليل حجية المطابقية.

٦. ألا يكفي علمنا من الخارج بأنّ ظهور اللفظ ـ المثال المذكور في الكتاب ـ إذا كان صادقا فدلالته الالتزامية صادقة أيضاً، في ثبوت الحجية للدلالة الالتزامية أيضاً؟ ولماذا؟

أسئلة تخصصية

١. أذكر مثالاً على الدلالة المطابقية، وعلى الدلالة الالتزامية لدليل محرز.

٢. إذا كانت الدلالة المطابقية حجّة، فما الحاجة إلى البحث في أنّ الدلالة الالتزامية حجّة أم لا؟

تطبيقات

تطبيق الأول

قال السيد الشهيد ﵀ في *الحلقة الأولى*: ٢١٩ وما بعدها:

لكي نعمل بكلام بوصفه دليلا شرعيا، لابدّ من إثبات صدوره من المعصوم، وذلك بأحد الطرق التالية:

الرابع: خبر الواحد الثقة، ونعبّر بخبر الواحد عن كلّ خبر لا يفيد العلم، وحكمه أنّه إذا كان المخبر ثقة أخذ به وكان حجّة، وإلّا فلا، وهذه الحجّية ثابتة شرعاً لا عقلاً؛ لأنّها لاتقوم على أساس حصول القطع، بل على أساس أمر الشارع باتباع خبر الثقة، فقد دلت أدلّة شرعية عديدة على ذلك،... ومن تلك الأدلّة آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا اللذين آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا

قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾؛ فإنّه يشتمل على جملة شرطية، وهي تدلّ منطوقاً على إناطة وجوب التبين في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق، وليس ذلك إلّا لحجيته، فيستفاد من الآية الكريمة حجية العادل الثقة.

١. لاحظ قوله﵀، وتأمّل فيه، لتقتنص المعلومات التالية:

أ) إنّ حجّية خبر الثقة بالآية الكريمة ليست من باب حجّية القطع، بل هي من باب الحجّية الشرعية الجعليّة لقوله﵀: «لأنّها لا تقوم على أساس حصول القطع».

ب) إنّ حجّية الخبر إنّما كانت من باب حجّية «المفهوم»، والذي يقصد به الدلالة الالتزامية، في مقابل «المنطوق»، والذي يعبّر عن الدلالة المطابقية، كما مرّ بنا في كتب المنطق، وسيأتيك البحث المفصّل في هذه الحلقة، و*الحلقة الثالثة*، تحت عنوان: «المفاهيم».

التطبيق الثاني

١. جاء في صحيحة محمد بن مسلم: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لا ينجّسه شيء».

أ) ما هي الدلالة المطابقية لهذه الصحيحة؟

ب) ما هي الدلالة الالتزامية لهذه الصحيحة؟

٢. إذا ثبت أنّ المعصوم﵇ قال: «صدّق الثقة»:

أ) ما هوالعنوان المأخوذ في جعل الحجية في هذه الرواية «صدّق الثقة»؟

ب) ماذا يثبت بهذه الرواية؟ المدلول المطابقي، أم المدلول الالتزامي، أم كلاهما؟

٣. قال الإمام الخميني﵀ في *تحرير الوسيلة*:

مسألة ١١. الراكد بلا مادة ينجس بملاقاة النجاسة إذا كان دون الكرّ... .

مسألة ١٣. الراكد إذا بلغ كرا لا ينجس بالملاقاة.

وقد ذُكر أنّ من جملة أدلّة الفتويين هوصحيحة محمد مسلم السابقة:

هل تفهم من هذا الاستدلال أنّه﵀ يذهب إلى حجية الدلالة الالتزامية للروايات؟ وإنْ كان الجواب بنعم، فكيف يمكن إثبات هذه الحجية بناء على ماتعلّمته في هذا الدرس؟

«الجواب: لأنّ العنوان المأخوذ في رواية جعل الحجية حسب مايفهمه العرف، هو: «ما أخبر به الثقة»، وهذا العنوان كما يصدق على الدلالة المطابقية في رواية: «إذا بلغ الماء...»، وهي عدم تنجس الماء الكثير بمجرد الملاقاة، يصدق على الدلالة الالتزامية أيضاً، من التنجّس إذا لم يبلغ الماء قدر الكر بمجرد الملاقات؛ فإنّها ممّا اخبر به الثقة».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. بحوث خارج *السيد الشهيد الثلاثة*، بحث حجّية الظن، حجّية الدلالة الالتزامية للأمارات.

٣. *فوائد الأصول*: ٤/٤٨٧.

٤. *الكفاية*: ٤٦١.

٥. *وسائل الشيعة*: ٢، من أبواب الماء المطلق.

٦. *تحرير الوسيلة*: ١/١٠ـ١١.

١٩

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة(٢)

المدخل

كان الكلام في حجّية مثبتات الأمارات، والتي قلنا: إنّ المقصود بها المداليل الالتزامية لها.

وقد وصل الكلام ـ بعد تقسيم دليل حجّية الدلالة المطابقية إلى قسمين اعتماداً على نوع العنوان المأخوذ فيه ـ إلى القسم الثاني، حيث لا ينطبق العنوان على الدلالة الالتزامية، فوقع البحث هنا في شمول الحجية له وعدم شموله؛ فقد يستشكل في هذا الشمول بعد عدم الانطباق، وعدم التلازم في الحجّية، وإنّ كان هناك تلازم في الصدق.

ويوجد في هذا البحث اتجاهان:

أولّهما للمشهور؛ حيث ذهب إلى حجّية مثبتات الأمارات.

وثانيهما للسيد الخوئي رحمه الله؛ حيث خالف المشهور في ذلك، ذاهباً إلى عدم حجّية المثبتات، ذاكراً دليلاً على مدعاه.

ويذهب السيد الشهيد إلى ما ذهب إليه المشهور؛ مستدلّاً بما ذكرناه قبل هذا الدرس، من أنّ العنوان الذي أخذ في دليل جعل الحجّية للأمارة وهوالكشف،

منطبق على الدلالة الالتزامية كانطباقه على المطابقية.

نعم، مثبتات الأصول ليست حجة، سواءً أكانت تنزيلية أم غيرها؛ بعد ما قلناه في الفرق بينها وبين الأمارات، من أنّ الملاك في جعلها ليس هوالكشف فقط، وإنّما هونوع الحكم المشكوك فقط، أوهووالكشف، وهوما لا ينطبق على المدلول الالتزامي، فلا يدلّ دليل حجّية الدلالة المطابقية على حجّية الدلالة الالتزامية هنا، إلّا أنْ يكون هناك قرينة وعناية إضافية خاصّة.

حدود الدرس

مقدار ما يثبت بالأدلة المحرزة(٢)

ويوجد في هذا المجال اتّجاهان

أحدهما للمشهور وهو: أنّ دليل الحجّية كلّما استفيد منه جعل الحجّية لشيءٍ بوصفه أمارة على الحكم الشرعي كان ذلك كافياً لإثبات لوازمه ومدلولاته الالتزامية. وعلى هذا الأساس وضعوا قاعدة مؤدّاها أنّ مثبتات الأمارات حجّة، أي إنّ الأمارة كما يعتبر إثباتها لمدلولها المطابقي حجّة، كذلك إثباتها لمدلولها الالتزامي.

والاتجاه الآخر للسيد الاستاذ: حيث ذهب إلى أنّ مجرد قيام دليل حجّية أمارة على أساس ما لها من كشف عن الحكم الشرعي لا يكفي لذلك؛ إذ من الممكن ثبوتاً أنّ الشارع بتعبّد المكلّف بالمدلول المطابقي من الأمارة فقط، كما يمكنه أنْ يتعبّده بكلٍ ما تكشف عنه مطابقة أوالتزاماً، وما دام كلا هذين الوجهين ممكناً ثبوتاً، فلابدّ لتعيين الأخير منهما من وجود إطلاق في دليل الحجّية يقتضي إمتداد التعبّد وسريانه إلى المداليل الالتزاميّة.

والصحيح هوالاتجاه الأوّل، وذلك لأنّنا عرفنا سابقاً أنّ الأمارة معناها الدليل الظني الذي يستظهر من دليل حجينه، أنّ تمام الملاك بحجّيّته هوكشفه بدون نظر إلى نوع المنكَشف، وهذا الاستظهار متى ما تمّ في دليل الحجّية كان كافياً لإثبات الحجّية في المدلولات الالتزامية أيضاً؛ لأنّ

نسبة كشف الأمارة إلى المدلول المطابقي والالتزامي بدرجة واحدة دائماً، وما دام الكشف هو تمام الملاك للحجّية بحسب الفرض، فيعرف من دليل الحجّية أنّ مثبتات الأمارة كلّها حجّة. وعلى خلاف ذلك الأصول العملية تنزيليةً أوغيرها؛ فإنّها لمّا كانت مبنية على ملاحظة نوع المؤدّى كما تقدّم، فلا يمكن أنْ يستفاد من دليلها إسراء التعبد إلى كل اللوازم إلاّ بعناية خاصّة في لسان الدليل، ومن هنا قيل: إنّ الأصول العملية ليست حجّة في مثبتاتها، أي في مدلولاتها الالتزامية، وسيأتي تفصيل الكلام عن ذلك في أبحاث الأصول العمليّة إنْ شاء الله تعالى.

خلاصة الدرس

ذهب المشهور إلى أنّ مثبتات الأمارات ـ محل الكلام ـ حجّة؛ اكتفاء بدليل حجّية الدلالة المطابقية، وخالفهم في ذلك السيد الخوئي رحمه الله؛ لعدم الملازمة بين جعل الحجّيتين، فلابدّ لمن أراد أنْ يذهب إلى حجّية المثبتات من دليل على ذلك، كإطلاق دليل حجية الدلالة المطابقية، وشموله للدلالة الالتزامية على حدّ شموله للدلالة المطابقية، وهو الكشف.

نعم، مثبتات الأصول العملية ليست حجّة بعد عدم الدليل على ذلك؛ فإنّ الأساس في جعلها حجة وهو نوع المنكشف ـ سواءٌ أكان لوحده، كما في الأصول العملية غير التنزيلية، أم بالإضافة إلى الكشف، كما في الأصول التنزيلية ـ لا ينطبق على الدلالة الالتزامية.

أسئلة محورية

١. ما هو مذهب المشهور في مثبتات الأمارة؟

٢. ما هو رأي السيد الخوئي رحمه الله في مثبتات الأمارات؟ وما الدليل الذي ذكره لذلك؟

٣. ما هو رأي السيد الشهيد رحمه الله في مثبتات الأصول العملية؟ وما الدليل الذي ذكره لذلك؟

٤. ما معنى قول السيد الخوئي رحمه الله: «فلابدّ لتعيين الأخير...»؟

٥. ما معنى قول السيد الشهيد: «إلّا بعناية خاصة في لسان الدليل»؟

أسئلة تخصصية

١. هل ذكر السيد الشهيد رحمه الله هنا دليلا على ما ذهب إليه المشهور؟

٢. ما هي نقطة الافتراق بين كلام السيد الخوئي رحمه الله، وكلام السيد الشهيد رحمه الله؟

«الجواب: السيد الخوئي رحمه الله يدّعي عدم إطلاق دليل الحجية للدلالة الالتزامية مع أنّها فرد من أفراد الأساس الذي جعلت الحجية به لهذا الدليل وهو«الكشف»؛ إذ يحتمل أنّه أراد الكشف على نحوالدلالة المطابقية فقط دون الالتزامية.

وأما السيد الشهيد رحمه الله، فيتمسك بإطلاق دليل جعل الحجية الذي كان الأساس فيه الكشف، الموجود في الدلالتين على نحوواحد، فالسيد الخوئي رحمه الله يقول: «لا دليل على الشمول والإطلاق، والسيد الشهيد يقول: لا دليل على التقييد».

٣. تأمّل في الدليل الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله في حجّية الأمارات،ألا تجد أنّه بناء عليه فلن يكون هناك أمارة إلّا وقد أخذ في دليل حجيتها عنوان ينطبق على الدلالة المطابقية كما ينطبق على الالتزامية، وهوالكشف؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو راجعنا أبحاث السيد الخوئي رحمه الله الاستدلالية، لوجدنا أنّه يتمسّك فيها كلها بمفهوم الشرط مثلا، والذي هومدلول التزامي، وليس مدلولاً مطابقياً، كما في قوله: «إذا بلغ الماء قدر كر...»، فيذهب إلى تنجّس الماء القليل بمجرد الملاقاة؛ لهذا الخبر وغيره.

والسؤال: ألم يكن المفروض أنّه لا يجوز للسيد الخوئي رحمه الله التمسّك بالمفهوم؛ بعد ذهابه إلى أنّ دليل الحجّية لا يشمل الدلالة الالتزامية؟

الجواب: قال السيد الخوئي رحمه الله:

نعم، تكون مثبتات الأمارات حجّة في باب الإخبار بالملزوم ولومع الوسائط

الكثيرة، ففي مثل الإقرار، والبينة، وخبر العادل، يترتب جميع الآثار، وهذا مختص بباب الإخبار، وما يصدق عليه عنوان الحكاية، دون غيره من الأمارات.[١]

التطبيق الثاني

إذا نذر أحد الآباء أنّ ابنه الغائب لخمسة وعشرين سنة وانقطعت أخباره، لو كان الآن قد نبتت لحيته، فإنّه يزور السيدة المعصومة ؑ في قم، فهل يمكن أنْ نوجب عليه الوفاء بالنذر بالطريقة التالية:

أوّلاً: نحن كنا متيقّنين من حياة الإبن سابقا، والآن نشكّ في بقائها، فنستصحب بقاءه على قيد الحياة.

ثانياً: وما دام الآن باقيا على قيد الحياة، فإنّ لازم ذلك عادة أنّه الآن قد نبت لحيته، فإنّه في سن تؤهله لذلك.

ثالثاً: فيثبت أنّه أنبت اللحية الآن، فيجب على الأب أنْ يزور السيدة المعصومة ؑ.

يرجى إعطاء دليل على الجواب، سواء أكان بالسلب أم بالإيجاب، ويرجى أيضا طرح السؤال نفسه فيما لوأخبر الثقة بأنّه رآه اليوم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف ؒ بعنوان: «مقدار ما يثبت بدليل الحجية».

٢. *كفاية الأصول*: ٤٧٢ـ ٤٧٦.

٣. *مصباح الأصول*: ٣/ ١٥٤ـ ١٥٥.

٤. *فوائد الأصول*: ٤٨٧/٤.

٥. *الوسائل*: ٢، أبواب الماء المطلق.

---

١ . *مصباح الأصول*: ٥٥/٣.

٢٠

تبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة(١)

المدخل

تكلمنا في الدرسين السابقين عن الارتباط بين حجية الدلالة المطابقية وحجّية الدلالة الالتزامية في الثبوت، فكنّا نسأل: إذا كانت الدلالة المطابقية حجّة، فهل تكون الالتزامية كذلك أم لا؟

وفي هذا الدرس ومابعده، سنبحث في الارتباط بين الدلالتين في السقوط، وهوالبحث المسمى بـ: «تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية»، فلوسقطت الدلالة الالتزامية عن الحجية، فهل تسقط الدلالة الالتزامية أيضاً، بعد ما كنا قد قلنا أنّها تثبت بثبوت أختها؟

فلوأجبنا بالسقوط، عبّرنا عن ذلك بالارتباط، وإلّا، قلنا بعدم الارتباط، والمقصود: من حيث السقوط.

وللإجابة على هذا السؤال، سيقسّم المصنف رحمه الله اللازم ـ الدلالة الالتزامية ـ إلى قسمين:

الأوّل: اللازم المساوي للمدلول المطابقي.

الثاني: اللازم الأعمّ من المدلول المطابقي.

أما القسم الأوّل، فلا كلام في التبعية والارتباط فيه بين الحجية في الدلالتين، وأمّا القسم الثاني، فإنّه محلّ الكلام والبحث.

ثم نذكر وجهين على الارتباط، نذكر في هذا الدرس أوّلهما، وهو: إنّ الدلالة الالتزامية متفرعة في وجودها على المطابقية، فهي متفرّعة في حجّيتها عليها أيضاً، وهذا ما لا نرتضيه لعدم التلازم بينهما في الحجّية، وإنْ كان هناك تلازم من حيث الوجود.

حدود الدرس

تبعية الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة

عرفنا أنّ الأمارات حجّة في المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي معاً، والمدلول الالتزامي تارة يكون مساوياً للمدلول المطابقي، وأخرى يكون أعمّ منه، ففي حالة المساواة إذا علم بأنّ المدلول المطابقي باطل فقد علم ببطلان المدلول الالتزامي أيضاً، وبذلك تسقط الأمارة بكلا مدلوليها عن الحجّية، وأمّا إذا كان اللازم أعمّ وبطل المدلول المطابقي، فالمدلول الالتزامي يظلّ محتملاً، ومن هنا يأتي البحث التالي: وهو أنّ حجّية الأمارة في إثبات المدلول الالتزامي هل ترتبط بحجيتها في إثبات المدلول المطابقي أولا؟ فالارتباط يعني: أنّها إذا سقطت عن الحجّية في المدلول المطابقي للعلم ببطلانه مثلاً، سقطت أيضاً عن الحجّية في المدلول الالتزامي وهومعنى التبعيّة.

وعدم الارتباط يعني: أنّ كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية حجّة ما لم يعلم ببطلان مفادها بالخصوص، ومجرّد العلم ببطلان المدلول المطابقي لا يوجد خللاً في حجّية الدلالة الالتزامية ما دام المدلول الالتزامي محتملاً ولم يتّضح بطلانه بعد.

وقديستدلّ على الارتباط بأحد الوجهين التاليين

الأوّل: أنّ الدلالة الالتزاميّة متفرّعة في وجودها على الدلالة المطابقية، فتكون متفرّعة في حجّيّتها

أيضاً. ويلاحظ على ذلك أنّ التفرغ في الوجود لماذا يستلزم التفرّع في الحجّية؟ أو لا يمكن أنْ نفترض أنّ كلّ واحدة من الدلالتين موضوع مستقل للحجّية بلحاظ كاشفيتها؟

خلاصة الدرس

كان الكلام في التبعية في السقوط بين الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية، فإذا سقطت الأخيرة بسقوط الأولى، أسمينا هذه الحالة بالارتباط، وإلّا فلا ارتباط، والمقصود: في السقوط.

ومحلّ الكلام، فيما إذا كان اللازم أعمّ من الملزوم، وإلّا فلا كلام في سقوط اللازم إذا كان مساوياً.

وقد ذهب البعض إلى السقوط، والتبعية، والارتباط في حالة ما إذا كان اللازم أعمّ أيضاً، وقد ذكروا لذلك وجهين:

الأوّل: إنّ الدلالة الالتزامية تابعة في وجودها، وتحقّقها للمطابقية، فهي تابعة لها في الحجّية أيضاً.

وقد ردّ السيّد الشهيد‌رحمه‌الله هذا الوجه بعدم التلازم في الحجّية، وإنْ كان هناك تلازم في الوجود، فيمكن أنْ نفترض أنّ كلّاً من الدلالتين موضوع مستقل للحجّية بلحاظ كاشفيّتها.

أسئلة محورية

١. أذكر نوعي المدلول الالتزامي للأمارة، ممثّلا لكلّ واحد منهما.

٢. إذا سقط المدلول المطابقي للأمارة، فهل يسقط مدلولها الالتزامي المساوي؟

٣. ما هوالوجه في لزوم البحث في التبعية وعدمها فيما إذا كان اللازم أعمّ؟

٤. ما معنى الارتباط بين الدلالة المطابقية والالتزامية؟ وما معنى عدم الارتباط؟

٥. أذكر الوجه الأوّل الذي ذكر على الارتباط، مع ما لاحظه السيّد الشهيد‌رحمه‌الله عليه.

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة هذا البحث؟ وما الغرض منه؟ أذكر ذلك ممثّلا.

٢. ألم يكن من الأفضل أنْ نوضح محلّ الكلام، والمقصود منه أوّلاً، ثمّ ندخل في التفاصيل، فنقول: «إنّ المقصود بالتبعية، هو كذا، وكذا» قبل كلّ شيء، ثمّ نتابع الكلام في الجزئيات؟

٣. ذكر السيد الشهيد‌رحمه‌الله أنّ المدلول الالتزامي لو كان مساويا للمدلول المطابقي، فإنّ سقوط هذا الأخير يعني سقوط ذاك أيضاً، فهل ذكر دليلا على ذلك؟ وما فرق هذه الحالة عن الحالة الثانية التي وقع البحث كلّه فيها؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

إذا جاءتنا رواية تقول: «صلاة الجمعة واجبة»، فإنّ مدلولها المطابقي هو وجوب صلاة الجمعة ظهر يوم الجمعة، ومدلولها الالتزامي هو عدم وجوب صلاة الظهر ذلك الوقت؛ لأنّنا نعلم بأنّ الشارع المقدّس لم يجعل علينا ذلك الوقت إلّا وجوباً واحداً، فلو ظهر أنّ هناك رواية أخرى تعارض هذه الرواية فتقول بعدم وجوب الجمعة، فسقطتا بالتعارض، فما الذي يترتّب على ذلك، بالنسبة إلى:

أ) وجوب صلاة الجمعة؟

ب) وجوب صلاة الظهر؟

التطبيق الثاني

لو نذر أحد الأشخاص أنّ زيدا الظالم لو مات فإنّه يزور الإمام‌عليه‌السلام ماشيا، فجاء أحد

الثقاة فأخبر بأنّ زيدا قد شبّت النار في بيته ومات، ثم إتّضح عدم صدق قضية اشتعال النار في البيت، فهل يجب على الناذر أنْ يفي بنذره أم لا؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله تحت نفس العنوان.

٢. *بحوث في علم الأصول*، السيّد الهاشمي: ٢٥٨/٧، و*تقريرات* السيّد الحائري: ٦٣٣/٥.

٣. *مصباح الأصول*، السيد الخوئي رحمه الله: ٣٦٩/٣.

٢١

تبعيّة الدلالة الالتزامية للمطابقية(٢)

المدخل

كنّا نتكلم عن التبعية في السقوط عن الحجّية بين الدلالة الالتزامية والدلالة المطابقية، وقد ذكرنا أنّ محلّ الكلام والبحث إنّما هو في ما لو كان اللازم ـ الدلالة الالتزامية ـ أعمّ من الملزوم ـ الدلالة المطابقية ـ وأمّا في حال التساوي، فلا كلام في السقوط عن الحجّية.

وقد ذكر أنّ اللازم حال كونه أعمّ، فإنّ هناك احتمال بقائه على الحجّية في صورة سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية، وهذا ما فتح باب هذا البحث.

وقد يستدلّ على الارتباط بوجهين، ذكرنا أوّلهما، وبقي الآخر، وهو أنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية يوجب دائماً سقوط الدلالة الالتزامية أيضاً؛ فإنّ اللازم وإنْ كان أحياناً أعمّ، ولكنّه بما هو مدلول التزامي مساو دائماً للمدلول المطابقي، والذي قلنا أنّه لا كلام في سقوطه عن الحجّية في حالة المساواة.

حدود الدرس

الثاني: إنّ نفس السبب الذي يوجب سقوط الدلالة المطابقية عن الحجّية، يوجب دائماً سقوط

الدلالة الالتزامية، فإذا علم مثلاً بعدم ثبوت المدلول المطابقي وسقطت بذلك حجّية الدلالة المطابقية، فإنّ هذا العلم بنفسه يعني العلم أيضاً بعدم ثبوت المدلول الالتزامي؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزامية دائماً حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الناشئة أو الملازمة للمدلول المطابقي لا طبيعي اللازم على الإطلاق، وتلك الحصّة مساوية للمدلول المطابقي دائماً.

وبكلمة أخرى: إنّ ذات اللازم وإنْ كان أعمّ أحياناً، ولكنّه بما هو مدلول التزامي مساو دائماً للمدلول المطابقي فلا يتصوّر ثبوته بدونه، فموت زيد وإنْ كان أعمّ من احتراقه بالنار ولكن من أخبر باحتراقه بالمطابقة فهو لا يخبر التزاماً بالموت الأعمّ ولو كان بالسمّ، بل مدلوله الالتزامي هو الموت الناشئ من الاحتراق خاصّة، فإذا كنّا نعلم بعدم الاحتراق فكيف نعمل بالمدلول الالتزامي؟ وسيأتي تكميل البحث عن ذلك وتعميقه في *الحلقة* الآتية إنْ شاء الله تعالى.

خلاصة الدرس

ذكرنا الوجه الثاني الذي تمسّك به بعض المحققين ـ السيد الخوئي رحمه الله ـ على التبعية والارتباط؛ حيث ادّعي أنّ اللازم وإنْ كان أعمّ أحيانا، إلّا أنّه مساو من ناحية أخرى؛ لأنّ ما تحكي عنه الدلالة الالتزامية دائماً حصّة خاصّة من اللازم، وهي الحصّة الملازمة للمدلول المطابقي والناشئة عنه؛ فموت زيد وإنْ كان أعمّ من احتراقه بالنار، ولكن من أخبر بموته بالاحتراق بالمطابقة، فإنّه لا يخبر التزاماً بالموت الأعمّ ولو كان بالسمّ، بل بالموت الناشئ عن الاحتراق خاصّة.

أسئلة محورية

١. وضّح الوجه الثاني لسقوط الدلالة الالتزامية الأعمّ حين سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية، مع المثال.

٢. ما هو الدليل على ما ادُّعي في هذا الوجه الثاني.

٣. ما معنى قوله‌رحمه الله:

إنّ ذات اللازم وإنْ كان أعمَ أحيانا، ولكنّه بما هومدلول التزامي مساوِدائماً للمدلول المطابقي.

أسئلة تخصصية

١. ما هوالفرق بين الوجه الأوّل والوجه الثاني على الارتباط؟

٢. ما هوالركن الذي استند إليه الوجه الثاني من وجهي إثبات تبعية الدلالة المطابقية حتى لوكانت الأولى أعمّ من الثانية؟

«الجواب: تحويل اللازم الأعمّ إلى لازم مساوٍ، فيأتي فيه ما ذكرناه في اللازم المساوي، من عدم الإشكال في سقوطه بسقوط الدلالة المطابقية».

تطبيقات

التطبيق الأول

ذُكر أنّ من جملة الموارد المهمّة التي تذكر كثمرة لهذا البحث، هوما يذكره الأعلام في باب التعارض تحت عنوان «نفي الثالث»، ويقصدون به نفي الحكم الثالث غير الوارد في الروايتين المتعارضتين.

ومثاله: ما لوجاءت روايتان صحيحتان، تصرّح إحداهما بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، والأخرى بعدم الوجوب، فوصلت النوبة إلى التساقط، فمعنى هذا، إنّ المدلول المطابقي لكلٍّ منهما ـ وهوالوجوب في الأوّل، وعدم الوجوب في الثاني ـ قد سقط.

ويبقى الكلام حينئذ في تبعية المدلول الالتزامي في السقوط للمدلول المطابقي، فإنّ المدلول الالتزامي لكلّ منهما هوعدم كون الدعاء عند رؤية الهلال حراما، فيقع الكلام حينئذ في إمكان الاستدلال بهما في الإفتاء بعدم حرمة هذا الدعاء، فمن قال

بالتبعية، فإنّه لا يمكنه الإفتاء بالثالث وهوعدم الحرمة، ومن لم يقل بذلك، فإنّه يمكنه الذهاب إلى ذلك؛ تمسّكا بالدلالة الالتزامية للدليلين؛ فإنّها حجّة حتّى بعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية.

التطبيق الثاني

لوكان بيد زيد كتاب، وادّعاه كلّ من بكر وخالد، وأقام كلّ منهما بيّنة على ما يدّعيه، فقد حكم البعض بسقوط البيّنتين بالتساقط، فهل يمكن الاعتماد على هاتين البيّنتين في مدلولهما الالتزامي وهوعدم كون الكتاب لغيرهما، بناء على:

أ) الارتباط؟

ب) عدم الارتباط؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله، تحت عنوان: «تبعيّة الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية».

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٧، *تقريرات* السيد الحائري: ٦٣٣/٥.

٣. *مصباح الأصول*: ٣٦٩/٣ ـ ٣٧٠.

٤. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*، كتاب القضاء، القول في التعارض.

٢٢

وفاء الدليل بدور القطع الموضوعي

المدخل

محل البحث هو التحقيق في قيام الدليل المحرز غير القطعي مقام القطع الطريقي، والموضوعي اللذين سبق توضيحهما مع تأثيرهما، من منجّزية ومعذّرية الطريقي، ومن مولّديّة الموضوعي، فنقول:

أمّا الدليل المحرز القطعي، فإنّه يقوم مقام القطعي؛ بعد تحقيقه لفرد من أفراد القطع، فيكون له ما للقطع من آثار.

كما أنّ الدليل المحرز غير القطعي، يقوم مقام القطع الطريقي من المنجّزية، والمعذّرية، كما ذكرنا ذلك سابقاً، ويبقى البحث كلّ البحث في وفاء الأمارة ـ الدليل المحرز غير القطعي ـ بدور القطع الموضوعي، وسنوضح هذا البحث مع التمثيل، وسنرى أنّنا نرجع في هذا التحقيق إلى ما نستفيده من الدليل الذي أخذ فيه القطع موضوعاً، فنرى أنّه حالتان؛ من حيث العنوان الذي أخذ فيه، وانطباقه على الأمارة، فإنْ كان منطبقا، قامت الأمارة مقام القطع، وإلّا، فلابدّ من عناية في لسان دليل حجية الأمارة تقتضي الأخذ بالأمارة أيضاً، وإلّا لم تقم الأمارة مقام القطع.

حدود الدرس

وفاءُ الدليل بدور القطع الموضوعيّ

الدليل المحرز إذا كان قطعياً فهو يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزية ومعذّرية؛ لأنّه يوجد القطع في نفس المكلّف بالحكم الشرعي، كما أنّه يفي بما يترتب على القطع الموضوعي من أحكام شرعية؛ لأنّ هذه الأحكام يتحقّق موضوعها وجداناً.

والدليل المحرز غير القطعي، أيّ: الأمارة، يفي بما يقتضيه القطع الطريقيّ من منجّزيّة ومعذّريّة، فالأمارة الحجّة شرعاً إذا دلّت على ثبوت التكليف أكّدت منجّزيّته وإذا دلّت على نفي التكليف كانت معذّراً عنه ورفعت أصالة الاشتغال كما لوحصل القطع الطريقي بنفي التكليف كما تقدّم توضيحه، وهذا معناه قيام الأمارة مقام القطع الطريقي.

ولكن هل تفي الأمارة بالقيام مقام القطع الموضوعي؟ فيه بحث وخلاف، فلوقال المولى: «كلّ ما قطعت بأنّه خمر فأرقه»، وقامت الأمارة الحجة شرعاً على أنّ هذا خمر ولم يحصل القطع بذلك، فهل يترتّب وجوب الإراقة على هذه الأمارة كما يترتّب على القطع أو لا؟

وهنا تفصيل وهوإنّا تارة نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمرية، أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّة منجّزة على خمريّته وليس القطع إلّا كمثال، وأخرى نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة بالقطع بوصفه كاشفاً تامّاً لا يشوبه شكّ.

ففي الحالة الأولى تقوم الأمارة الحجة مقام القطع الموضوعيّ ويترتّب عليها وجوب الإراقة؛ لأنّها تحقّق موضوع هذا الوجوب وجداناً وهوالحجّة.

وفي الحالة الثانية لا يكفي مجرد كون الأمارة حجة وقيام دليل على حجّيّتها ووجوب العمل بها لكي تقوم مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ وجوب الإراقة منوط بالقطع بما هوكاشف تامّ، والأمارة وإن أصبحت حجّة ومنجّزة لمؤدّاها بجعل الشارع، ولكنّها ليست كاشفاً تامّاً على أيّ حال، فلايترتّب عليها وجوب الإراقة، إلّا إذا ثبت في دليل الحجّية أوفي دليل آخر، أنّ المولى أعمل عناية ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعيّة، كما نزّل الطواف منزلة الصلاة في قوله ﷺ: «الطواف

بالبيت صلاة»،[١] وهذه عناية إضافيّة لايستبطنها مجرد جعل الحجّية للأمارة. وبهذا صحّ القول: إنّ دليل حجّية الأمارة بمجرد افتراضه الحجّية لا يفي لإقامتها مقام القطع الموضوعيّ.

خلاصة الدرس

تكلّمنا عن قيام الدليل بدور القطع الموضوعي، وقد بدأنا هذا الموضوع بقولنا: إنّ الدليل المحرز القطعي يقوم مقام القطع الطريقي من المنجزية والمعذرية، كما أنّه يقوم مقام القطع الموضوعي من المولّديّة.

وأمّا الدليل المحرز غير القطعي ـ الأمارة ـ فإنّه منجّز، ومعذّر على حدّ تنجيز وتعذير القطع الطريقي، والكلام كلّ الكلام في قيامه مقام القطع الموضوعي.

وقد ذكر المصنف رحمه الله، أنّ القيام وعدمه فرع ما نفهمه من الدليل الذي أخذ فيه القطع موضوعاً؛ فإنّ فهمنا عدم الخصوصية للقطع، وإنّه ذُكر لمجرد التمثيل عن الحجّة الشرعية، فإنّ الأمارة تقوم مقامه؛ فإنّها فرد من أفراد الموضوع المأخوذ في الحكم المترتّب على هذا الموضوع.

وأمّا إذا فهمنا عدم المثالية، وأنّ المقصود إنّما كان القطع بوصفه كاشفا تامّاً، فمن الواضح حينئذ أنّ الأمارة لاتفيد هكذا قطع، فلا تقوم مقامه.

نعم، لوثبت أنّ الشارع تدخل هنا فطلب منا أنْ ننزّل الأمارة منزلة القطع والكشف التامّ، لقامت الأمارة حينئذ مقام القطع، إلّا أنّ هذا مجرد دعوى لا تُفهَم من مجرد الدليل الذي جعل الأمارة حجّة، بل نحتاج إلى دليل آخر على هذا التنزيل.

أسئلة محورية

١. ما معنى قيام الدليل المحرز مقام القطع الطريقي؟

---

[١] عوالي اللآلي: ٢١٤/١، ح ٧٠.

٢. مامعنى قيام الدليل المحرز مقام القطع الموضوعي؟

٣. هل يقوم الدليل المحرز القطعي، وغير القطعي، مقام القطع الطريقي؟ ولماذا؟

٤. ما هوالتفصيل المذكور في قيام الأمارة الحجة شرعاً مقام القطع الموضوعي؟

٥. ما معنى قولهﰀ:

إلّا إذا ثبت في دليل الحجية، أوفي دليل آخر، أنّ المولى أعمل عناية، ونزّل الأمارة منزلة الكاشف التامّ في أحكامه الشرعية؟

أسئلة تخصصية

١. سبق للسيّد الشهيدﰀ أنّ أشكل على مبنى المشهور من قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) هل يمكنك أنْ تجد الربط بين هذا البحث الذي بين يديك، وبين ذلك البحث؟

٢. قال المصنفﰀ في هذا البحث:

إنّا تارة نفهم من دليل وجوب إراقة مقطوع الخمرية، أنّ مقصود هذا الدليل من المقطوع ما قامت حجّة منجّزة على خمريّته، وليس القطع إلّا كمثال، وأخرى نفهم منه إناطة الحكم بوجوب الإراقة، بالقطع بوصفه كاشفاً تامّاً لا يشوبه شكّ.

أ) ما هوالمناط، والمرجع في كيفية تعيين أحد الفهمين دون الآخر.

ب) هل يجوز للمولى أنْ يأخذ القطع كمثال لما قامت حجة منجّزة على خمريته؟ ولو كان الأمر كذلك، فلماذا عبّر مثلا بقوله: «ما قطعت بكونه خمرا فارقه»؟ ولم يعبّر بقوله: «ما قامت الحجة على خمريته فأرقه»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال المحقّق في *الشرائع* في أحكام الشك في عدد الركعات:

وأمّا الشكّ، ففيه مسائل:

الأولى: من شكّ في عدد الواجبة الثنائية أعاد، كالصبح، وصلاة السفر، وصلاة العيدين إذا كانت فريضة، والكسوف، وكذا المغرب.

وعلّق عليه السيد العاملي في *مدارك الأحكام*، في مقام الاستدلال على هذه الفتوى:

عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّي ولا يدري واحدة صلّى أم اثنتين، قال: «يستقبل حتّى يستيقن أنّه قد أتمّ، وفي الجمعة، وفي المغرب، وفي الصلاة في السفر».

وفي الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن السهو في المغرب، قال: «يعيد حتى يحفظ...».

لاحظ قوله عليه السلام في الرواية الأولى: «حتى يستيقن»، وفي الثانية: «حتّى يحفظ»، فقد ذُكر أنّهما مثال للقطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف تامّ؛ فإنّه الظاهر من كلمة: «يستيقن»، و: «يحفظ»، ولاحظ أنّ القضية قضية استظهار من الرواية وألفاظها، ما رأيك في ذلك؟

التطبيق الثاني

لوفرض أنّ أحدهم سأل الإمام عليه السلام عن كيفية ثبوت حدّ السرقة مثلا، وهوقطع اليد، فأجاب عليه السلام بقوله: «من قُطع بكونه سارقاً فإنّه يحدّ».

فلوفرض أنّ شاهدين عدلين شهدا على السرقة، فهل يحكم القاضي عليه بالحدّ أم لا؟ ولماذا؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٦٩/٤.

٣. *فوائد الأصول*: ٢١/٣.

٤. *مباني الاستنباط*، للسيد الخوئي رحمه الله: ١٠١/١ وما بعدها.

٥. *مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام*: ٢٤٤/٤.

٦. *وسائل الشيعة*، الباب الثاني من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٥و٧.

٢٣

إثبات الدليل لجواز الإسناد

المدخل

بحثنا هنا في جواز إسناد الحكم ـ الذي أدّى إليه الدليل المحرز غير القطعي كالأمارة مثلاً ـ إلى الشارع، بحيث نقول: إنّ مؤدّى الأمارة هوالحكم الواقعي للشارع.

وإنّما كان الكلام هنا فقط؛ لأنّ الدليل المحرز لوكان قطعياً، فإنّه يأتي فيه ما ذكرناه سابقاً في جواز، وعدم حرمة إسناد الحكم المقطوع به إلى الشارع.

وأمّا هنا فسنقول: إنّ التحقيق في ما نحن فيه، هوأنّ الشارع قد أخذ العلم في هذا الجواز، فلم يجوز الإسناد إلّا بما هومعلوم، ومقطوع به، فهل أنّ مؤدّى الأمارة مقطوع به؟

ومن الواضح أنّه ليس مقطوعاً به وجداناً، فلا يبقى إلّا أنْ نبحث عن دليل شرعي على أنّ الشارع نزّل الأمارة منزلة القطع؛ في اعتبارها كاشفاً تامّاً، ولكن مجرد اعتبار فإنْ وجد هكذا دليل، جاز الإسناد؛ لأنّه حينئذ علم، وقطع، وإنْ كان تنزيلياً، واعتبارياً لا وجدانيا، وإلّا فلا يجوز.

وبهذا، يتبين أنّ إسناد الحكم الظاهري ـ وهوحجّية الأمارة ـ إلى الشارع جائز بلا كلام؛ لأنّه ثابت بالقطع والوجدان، فإسناده قول بعلم، فلا إشكال فيه.

حدود الدرس

إثبات الدليل لجواز الإسناد

من المقرّر فقهياً أنّ إسناد حكم إلى الشارع بدون علم غير جائز، وعلى هذا الأساس فإذا قام على الحكم دليل وكان الدليل قطعيّاً، فلاشكّ في جواز إسناد مؤدّاه إلى الشارع لأنّه إسناد بعلم. وأمّا إذا كان الدليل غير قطعي كما في الأمارة التي قدجعل الشارع لها الحجّية وأمر باتباعها فهل يجوز هنا إسناد الحكم إلى الشارع؟

لا ريب في جواز إسناد نفس الحجّية والحكم الظاهريّ إلى الشارع لأنّه معلوم وجداناً. وأمّا الحكم الواقعيّ الذي تحكي عنه الأمارة فقد يقال: أنّ إسناده غير جائز؛ لأنّه لا يزال غير معلوم، ومجرد جعل الحجّية للأمارة لايبرر الإسناد بدون علم، وإنّما يجعلها منجّزة ومعذّرة من الوجهة العمليّة. وقد يقال إنّ هذا مرتبط بالبحث السّابق في قيام الأمارة مقام القطع الموضوعيّ؛ لأنّ القطع أخذ موضوعاً لجواز إسناد الحكم إلى المولى، فإذا استفيدت من دليل الحجّية تلك العناية الإضافية التي تقوم الأمارة بموجبها مقام القطع الموضوعيّ، ترتّب عليها جواز إسناد مؤدى الأمارة إلى الشارع وإلّا فلا.

خلاصة الدرس

إذا كان الدليل قطعياً، فقد ذكرنا سابقاً قيامه مقام القطع الموضوعي المأخوذ في جواز إسناد مؤدّاه إلى المولى، وأمّا الدليل غير القطعي كما في الأمارة الحجّة، فإنّه لا ريب في جواز إسناد نفس الحكم الظاهري، وهوالحجّية إلى المولى؛ بعد أنْ ثبتت هذه الحجية بدليل قطعي.

والكلام كلّه في إسناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع، فقد يقال بعدم جوازه؛ لأنّه لا يزال غير معلوم، ولا يجوز الإسناد إلّا في ما كان معلوماً، ودليل جعل الحجّية لوحده لا يجعله معلوماً كما هو واضح، فإنْ كان هناك دليل على تنزيل الأمارة منزلة القطع، فلربّما يقال بجواز الإسناد حينئذ، وإلاّ فلا يجوز.

أسئلة محورية

١. ما هو محلّ الكلام في هذا الدرس؟
٢. ما معنى: «إسناد حكم إلى الشارع»؟
٣. ما المقصود بقولهرحمه الله: «إسناد نفس الحجية، والحكم الظاهري»؟
٤. لماذا لا يكون دليل جعل الحجية للأمارة كافياً في إسناد مؤدّاها إلى الشارع؟
٥. ما وجه ارتباط هذا البحث بالبحث السابق، وهو قيام الأمارة مقام القطع الموضوعي؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفائدة من ثبوت جواز إسناد مؤدّى الأمارة إلى الشارع أو عدم ثبوته؟
٢. هل يمكن التفكيك بين جعل الأمارة منجّزة ومعذّرة، وبين عدم حجية هذا الجعل في إسناد مؤدّاها إلى الشارع؟ ما وجه ذلك؟
٣. كيف يمكن أنْ تتصور تلك العناية التي ذكرها السيد الشهيدرحمه الله من دليل جعل الحجّية للأمارة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

جاء في صحيح الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال:

إذا أدركت الإمام وقد ركع، فكبّرت، وركعت قبل أنْ يرفع رأسه، فقد أدركت الركعة، وإنْ رفع الإمام رأسه قبل أنْ تركع، فقد فاتتك الركعة.

أ) ما حكم من أدرك الإمام قبل رفع رأسه من الركوع؟ وما الدليل على ذلك؟

ب) هل يصح الإكتفاء بركعة من لم يدرك الإمام في ركوعه؟ وما الدليل على ذلك؟

ج) هل يجوز أنْ نقول: إنّ الحكم الواقعي للمصلّى، هو: إنّ من لم يلتحق بالإمام في ركوعه فإنّها لاتحسب له ركعة؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

تأمّل في الأحكام التالية جيّداً، ثمّ بيّن هل يجوز إسنادها إلى المولى أم لا؟ ثمّ أذكر تعليل ذلك.

١. وجوب الصلوات الخمس.

٢. حرمة شرب الخمر.

٣. وجوب سجود السهولمن شكّ بين الأربع والخمس، الثابت بصحيحة عبدالله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

إذا كنت لاتدري أربعاً صلّيت أم خمساً، فاسجد سجدتي السهوبعد تسليمك، ثمّ سلّم بعدها.[1]

٤. حجية صحيحة إبن سنان المزبورة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *بحوث في علم الأصول*، للسيد الهاشمي، ج ٤.

٣. *تهذيب الأصول*: ٣٣/٢ وما بعدها.

٤. *الوسائل*، الباب ٤٥ من أبواب صلاة الجماعة، ح٢؛ والباب ١٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح١.

---

١. وسائل الشيعة: ٢٠٧/٨، ب ٥ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٢.

٢٤

تمهيد في الدليل الشرعي اللفظي والظهور التصوّري والتصديقي

المدخل

وبانتهاء الدرس السابق، نكون قد انتهينا من التمهيد الذي أعددناه لدراسة الدليل المحرز بقسميه: الشرعي، والعقلي، ولنبدأ الآن بدراسة الدليل الشرعي من هذه الأدلّة.

وقد ذكرنا سابقاً أنّ الكلام في الدليل المحرز الشرعي، سيقع في مقامات ثلاثة:

الأوّل: تحديد دلالات الدليل الشرعي، فما الذي يدلّ عليه هذا الدليل؟

الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي، كيف نثبت صدور هذا الدليل؟

الثالث: إثبات حجية دلالة الدليل، فتلك الدلالة التي أثبتناها للدليل في المقام الأوّل، وأثبتنا صدورها في المقام الثاني، هل هي حجّة بالمعنى الذي مضى للحجّية أم لا؟ وما الدليل على ذلك؟

ولنبدأ بالكلام في المقام **الأوّل** من هذه المقامات، والذي يشمل الدليل الشرعي اللفظي، والدليل الشرعي غير اللفظي، ولننطلق في هذا الكلام من الدليل الشرعي اللفظي.

وفي مسته ث في العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني؛ لكي يمكننا فيما بعد أنْ نتعامل مع لّ الكلام، نبح الدليل محل الكلام، ونميّز بين درجات من الظهور اللفظي.

ولنشرع ببيان الظهور وهو نوعان، هما: الظهور التصوّريّ، والظهور التصديقيّ، فما المقصود بكلّ منهما؟ وما حقيقتهما؟

حدود الدرس

١. الدليل المشرعي اللفظي

تمهيد

لـمّا كان الدليل الشرعي اللفظي يتمثّل في ألفاظ يحكمها نظام اللغة. ناسب ذلك أنْ نبحث في مستهلّ الكلام عن العلاقات اللغوية بين الألفاظ والمعاني، ونصنّف اللغة بالصورة التي تساعد على ممارسة الدليل اللفظي والتميز بين درجات من الظهور اللفظي.

الظهور التصوري والظهور التصديقيّ

إذا سمعنا كلمة مفردة كالماء من آلة، انتقل ذهننا إلى تصوّر المعنى، وكذلك إذا سمعناها من إنسان ملتفت، ولكنّنا في هذه الحالة لانتصور المعنى فحسب، بل نستكشف من اللفظ أنّ الإنسان قصد بتلفّظه أنْ يخطر ذلك المعنى في ذهننا، بينما لامعنى لهذا الاستكشاف حينما تصدر الكلمة من آلة، فهناك إذنْ دلالتان لكلمة (الماء) إحداهما: الدلالة الثابتة حتى في حالة الصدور من آلة وتسمّى بالدلالة التصورية. والأخرى: الدلالة التي توجد عند صدور الكلمة من المتلفّظ الملتفت وتسمّى بالدلالة التصديقية.

وإذا ضمّ المتلفّظ الملتفت كلمة أخرى فقال: (الماء بارد) استكشفنا أنّه يريد أنْ يخطر في ذهننا معنى الماء ومعنى بارد، ومعنى جملة (الماء بارد) ككلّ. ولكن لما ذا يريد أنْ نتصور ذلك كله؟

والجواب أنّ تلفّظه بهذه الجملة يدلّ عادة على أنّ المتكلم يريد بذلك أنْ يخبرنا ببرودة الماء ويقصد الحكاية عن ذلك، بينما في بعض الحالات لا يكون قاصداً ذلك كما في حالات الهزل، فإنّ الهازل لا

يقصد إلّا إخطار صورة المعنى في ذهن السامع فقط على خلاف المتكلّم الجادّ. فالمتكلم الجادّ حينما يقول: (الماء بارد) يكتسب كلامه ثلاث دلالات وهي:

الدلالة التصورية المتقدمة؛

والدّلالة التصديقيّة المتقدّمة، ولنسمّها بالدلالة التصديقية الأولى؛

ودلالة ثالثة هي الدلالة على قصد الحكاية والإخبار عن برودة الماء، وتسمّى بالدلالة على المراد الجدّي، كما تسمّى بالدلالة التصديقيّة الثانية.

وأمّا الهازل حين يقول: (الماء بارد) فلكلامه دلالة تصورية ودلالة تصديقيّة أولى دون الدلالة التصديقيّة الثانية؛ لأنّه ليس جادًا ولا يريد الإخبار حقيقة، وأمّا الآلة حين تردّد الجملة ذاتها فليس لها إلاّ دلالة تصوريّة فقط. وهكذا أمكن التمييز بين ثلاثة أقسام من الدلالة.

خلاصة الدرس

دلالة اللفظ على المعنى نوعان: تصورية، وتصديقية، والمقصود بالتصورية، هو: دلالة اللفظ على معناه الناشئة من خطور المعنى من اللفظ في الذهن، وإنْ شئت فقل: انتقال الذهن بسبب اللفظ إلى معناه.

وأمّا التصديقية، فهي قسمان:

الدلالة التصديقية الأولى: وهي كشف اللفظ عن قصد المتكلم إخطار المعنى الذي يدلّ عليه اللفظ.

الدلالة التصديقية الثانية: وهي كشف اللفظ عن أنّ المتكلم عندما أخطر اللفظ، وقصد إخطار معناه في أذهاننا، إنّما كان قصده ذاك جدّيا، ولم يكن هازلاً.

وليس معنى هذا، أنّ جميع الألفاظ لها هذه الأنحاء من الدلالة، بل يختلف ذلك من حالة لأخرى؛ فإنّ كلمة «الماء» مثلا إذا صدرت اصطكاك حجرين فرضاً، فليس لها إلّا الدلالة التصورية، بعكس ما لو كانت قد صدرت من متكلّم ملتفت؛ فإنّ الدلالة

التصديقية الأولى موجودة أيضاً، ولو كان جادّاً في كلامه، فإنّ الدلالة التصديقية الثانية أيضاً تكون موجودة، وإلّا فلا.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالظهور التصوري؟ أذكر مثالاً على ذلك.

٢. ما المقصود بالظهور التصديقي؟ أذكر مثالاً على ذلك.

٣. ما المقصود بالتصديق الوارد في قوله: «الظهور التصديقي»؟

٤. ما الفرق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصديقية الثانية؟

٥. هل يمكن أنْ يحمل لفظ «ما ذا» دلالة تصديقية أولى، بلا أنْ يكون «ذا» دلالة تصديقية ثانية؟

أسئلة تخصصية

١. ما علاقة التصديق الوارد في هذا البحث، بالتصديق الذي مرّ عليك في درس المنطق؟

٢. هل هناك فرق بين قصد الإخبار، وقصد الحكاية؟

٣. ذكر السيد الشهيد‏ أنّ الهازل ليس لكلامه دلالة تصديقية ثانية، ألا يمكن أنْ نقول: بل له هكذا دلالة، وهي دلالة الكلام على عدم كونه جاداً، أوقل: على كونه هازلاً؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو كان الإنسان نائماً، فقال لعبده: «أعطني ماء»، فحينئذ:

أ) يتصور العبد معنى هذه الكلمات، فالدلالة التصورية موجودة.

ب) ليس لهذا الكلام دلالة تصديقية أولى؛ لعدم قصد إخطار معنى العبارة من القائل بعد كونه نائماً.

ج) ليس لهذا الكلام دلالة تصديقية ثانية؛ لوضوح أنّها متفرّعة على وجود الدلالة التصديقية الأولى.

د) لا يفهم العبد أنّه يجب عليه أنْ يأتي مولاه بالماء؛ بعد عدم وجود الدلالتين التصديقيتين؛ فإنّ فهم الوجوب متوقف على ذلك.

قال السيد الشهيد في *تقريرات* السيد الهاشمي:

للكلام ظهورات ودلالات ثلاثة،... الدلالة التصديقية الاستعمالية [وهي ما أسميناها هنا بالأوّلى]، وهي الدلالة على إرادة المتكلم، وقصده لإخطار المعنى، والمدلول التصوريّ إلى ذهن السامع، وهذا لا يكون إلّا حيث يكون هناك متكلّم عاقل ذي قصد وشعور.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام رحمه الله في كتاب الطهارة في باب كيفية التيمم:

أمّا ما دلّت على أنّ التيمم ضربة للوجه وضربة لليدين، كصحيحة إسماعيل الكندي، عن الرضا عليه السلام قال: «التيمم، ضربة للوجه، وضربة للكفين»...، وأما صحيحة محمد بن مسلم، وموثّقة سماعة المشتملتان على الذراعين إلى المرفق، فهما محمولتان على التقية.

أ) ما المقصود بالتقية؟

ب) في حالات التقية، يكون لكلام المتكلّم دلالة تصورية، كما أنّه يشتمل أيضاً على الدلالة التصديقية الأولى؛ فأنّ المتكلم قد قصد إخطار معنى الألفاظ في ذهننا، إلّا أنّه قد ذكر أنّه ليس له الدلالة التصديقية الثانية؛ لأنّه ليس له مراد

جدّي من إخطار هذا المعنى، ولم يرد هذا المعنى إرادة جدية، بل بغرض التمويه ليس إلّا.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى والثالثة* للمصنّف ﵀.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢٦٦/٤.

٣. *كتاب الطهارة* للسيد الإمام، ج٢. والروايات مذكورة عنه أيضاً.

٢٥

الوضع وعلاقته بالدلالات التصورية والتصديقية(١)

المدخل

ونشرع في هذا الدرس بدراسة العلاقة بين الوضع، والدلالات الثلاثة المتقدّمة للكلام، بادئين بالدلالة التصورية.

وما سيتطرّق إليه المصنف رحمه الله هنا، هو: حقيقة هذه الدلالة، وإنّها علاقة سببية بين اللفظ والمعنى، بمعنى كون الوجود الذهني للفظ مسبّبًا للوجود الذهني للمعنى، وهذا ما لا يمكن أنْ يحصل بدون مبرّر، ومن هنا حاول الأصوليون تبرير هذه السببية، وسنذكر هنا بعض هذه المبرّرات: ونتناول في هذا الدرس مبرّرَين من هذه المبرّرات:

أولهما: السببية الذاتية؛

والثاني: الوضع، والذي هو الاعتبار.

وسنرد في هذا الدرس كلّا هذين المبرّرين إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الوضع وعلاقته بالدلالات المتقدّمة

والدلالة التصورية هي في حقيقتها علاقة سببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، ولـمّا كانت

السببية بين شيئين لاتحصل بدون مبرّر، اتّجه البحث إلى تبريرها، ومن هنا نشأت عدّة احتمالات:

الأوّل: احتمال السببية الذاتيّة بأن يكون اللفظ بذاته دالّاً على المعنى وسببا لإحضار صورته. ولاشكّ في سقوط هذا الاحتمال لما هومعروف بالخبرة والملاحظة من عدم وجود أيّة دلالة للفظ لدى الإنسان قبل الاكتساب والتعلّم.

الثاني: افتراض أنّ السببية المذكورة نشأت من وضع الواضع اللفظ للمعنى، والوضع نوع اعتبار يجعله الواضع وإنّ اختلف المحقّقون في نوعيّة المعتبر، فهناك من قال: إنّه (اعتبار سببية اللفظ لتصور المعنى)، ومن قال: إنّه (اعتبار كون اللفظ أداةً لتفهيم المعنى) ومن قال: إنّه (اعتبار كون اللفظ على المعنى، كما توضع الأعمدة على رؤوس الفراسخ).

ويرد على هذا المسلك بكلّ محتملاته أنّ سببيّة اللفظ لتصوّر المعنى سببيّة واقعيّة بعد الوضع، ومجرد اعتبار كون شيء سبباً لشيء أواعتبار ما يقارب هذا المعنى لايحقّق السببية واقعاً، فلابدّ لأصحاب مسلك الاعتبار في الوضع أنْ يفسّروا كيفية نشوء السببية الواقعية من الاعتبار المذكور، وقد يكون عجز هذا المسلك عن تفسير ذلك أدّى بآخرين إلى اختيار الاحتمال الثالث الآتي.

خلاصة الدرس

تطرّق المصنّف رحمه الله في هذا الدرس إلى علاقة الوضع بالدلالات الثلاث المتقدّمة، وبدأ بالدلالة التصورية، فذكر حقيقتها أوّلاً، وأنّها علاقة السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، ثمّ إتّجه إلى ذكر مناشئ، ومبرّرات هذه السببية، فذكر منشأين من هذه المناشئ:

أوّلهما: السببية الذاتية؛ بأنْ يكون ذات اللفظ سببا لإحضار معناه.

وردَ هذا المنشأ بأنّه لوكان صحيحا، لكان مجرد سماع اللفظ سبباً لتصوّر المعنى حتّى لوكان لأوّل مرّة، وقبل أيّ تعلم لمعاني الألفاظ، وهوأمر واضح البطلان.

والثاني: إنّ المنشأ هوالوضع، الذي هوعملية اعتبار يقوم بها الواضع، وإنْ اختلف الأصوليون في حقيقة «المعتبَر» إلى طوائف، ذكر منها المصنّف ثلاثة، رفضها كلّها وردَ

عليها بردٍ واحدٍ، هو: إنّ مجرد اعتبار شيء سبباً لشيء آخر، لا يوجد هذا الشيء خارجاً، وواقعاً، والحال أنّ السببية ـ محلّ البحث ـ أمر واقعي، فكيف يكون منشأه غير واقعي؟!

أسئلة محورية

١. ما هي حقيقة الدلالة التصورية؟ وما معناها؟

٢. ما المقصود بالسببية الذاتية؟ وما الذي يرد عليها؟

٣. ما المقصود بقولهم: إنّ السببية قد نشأت من الوضع؟

٤. ما هي النظريات المطروحة في تصوير «المعتبَر»؟، وما الذي أورده السيد الشهيدرحمه الله عليها؟

أسئلة تخصصية

١. هل ذكر السيد الشهيد دليلاً على ما ذكره من أنّ الدلالة التصورية هي في حقيقتها علاقة سببية بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى؟

٢. ما الفائدة من بحث تبرير السببية بين اللفظ والمعنى؟

تطبيقات

قال السيد الشهيدرحمه الله في *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:

الجهة الأولى: في تشخيص حقيقة الوضع: فممّا لا إشكال فيه، أنّ اللفظ مع المعنى، بينهما في ذهن الإنسان العالم بالوضع سببية حقيقية في عالم الوجود الذهني، بمعنى أنّ الوجود الذهني للفظ في ذهن الإنسان العالم باللغة، يكون سبباً حقيقيّاً لوجود المعنى في ذهنه.

فهناك سببية، وملازمة حقيقية في عالم الوجود الذهني، بين الوجود الذهني للفظ، والوجود الذهني للمعنى، فمتّى ما سمع الإنسان العالم باللغة كلمة (ماء)، انتقش في ذهنه تصوّر معنى الماء، وهوالمسمّى بالدلالة التصوّرية.

فهذه الدلالة التصورية، معناها ـ بحسب الدقّة ـ الملازمة، والسببية بين الوجود الذهني التصوري للفظ، وبين الوجود الذهني التصوّري للمعنى.

كما أنّه ممّا لا إشكال فيه، أنّ هذه السببية القائمة حقيقة بين الوجودين الذهنيين للفظ والمعنى، ليست سببية ذاتية بحيث لاتحتاج إلى جاعل، وإلى سبب خارجي، يعني: أنّ اللفظ بذاته لا يكون سببا لانتقاش المعنى في ذهن السامع ما لم ينضمّ إليه أمر خارجي؛ وإلّا لما اختلف الناس باختلاف علمهم بالوضع، وجهلهم بالوضع، فلوكان اللفظ بنفسه سبباً لانتقاش المعنى في الذهن، إذن، لما اختلف العالم بالوضع عن الجاهل بالوضع بشيء.

فإذا ضممنا هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى، وهي: أنّ اللفظ سبب لوجود المعنى ذهناً، ولتصوّره في ذهن السامع، والقضية الثانية، وهي: أنّ اللفظ بذاته لوخلّي وطبعه بدون أنْ ينضمّ إليه أمر خارجي، ليس سبباً ذاتياً لحضور المعنى، وانتقاشه في الذهن، يستنتج من ذلك: أنّه لابدّ وأنْ يوجد أمر خارجي، وهذا الأمر الخارجي بانضمامه إلى اللفظ، هوالذي أوجب صيرورة اللفظ سببا للمعنى في عالم الذهن، بحيث ينتقل الذهن من تصوّر اللفظ إلى تصور المعنى.

فمن هنا، يقع الكلام في حقيقة هذا الأمر الخارجي، ما هوهذا الأمر الخارجي الذي ببركته، وبانضمامه، حصل بين اللفظ والمعنى هذه السببية؟ هذا الأمر الخارجي نسميه: الوضع.

أ) كيف تستفيد من هذا النصّ في فهم، وتوضيح، ومناقشة المنشأ الأوّل الذي ذكره المصنّف رحمه الله في هذا الدرس؟ وضّح ذلك.

ب) استفد من هذا النص في توضيح السببية التي ذكرها السيد الشهيد في هذا الدرس.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر*: ٢/٧.

٣. *محاضرات في أصول الفقه*، للسيد الخوئي رحمه الله: ١/ ٤٢ـ ٣٤.

٢٦

الوضع وعلاقته بالدلالات التصوّرية والتصديقية(٢)

المدخل

كان الكلام ولا يزال في تبرير السببية الموجودة بين اللفظ وبين المعنى، وقد ذكرنا في درسنا السابق تبريرين، واتّضح أنّهما غير تأمين، ونواصل الحديث في هذا الموضوع في درسنا هذا، فنذكر واحداً من أهمّ هذه التبريرات، وهو ما ذهب إليه السيّد الخوئي رحمه الله ممّا أسماه بـ «مسلك التعهّد»؛ فقد ذهب إلى أنّ السببية ناشئة من الوضع، إلّا أنّه ليس الاعتبار، بل هو أمر آخر اسمه «التعهّد»، وسنذكر وجهة النظر هذه، وما تقتضيه من فرق بين هذا المسلك، والمسلك السابق، وهو الاعتبار، وسنذكر فرقاً منّا نحن أيضاً، ثمّ ـ وفي آخر المطاف ـ نذكر ما يرد على هذا المسلك، ممّا يجعله غير صالح لتفسير علاقة السببية بين اللفظ والمعنى، بالتوضيح الذي ذكرناه لهذه السببية.

حدود الدرس

الثالث: إنّ دلالة اللفظ تنشأ من الوضع، والوضع ليس اعتباراً، بل هو «تعهّد من الواضع» بأن لا يأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنى، وبذلك تنشأ ملازمة بين الإتيان باللفظ وقصد تفهيم المعنى، ولازم ذلك أنْ يكون الوضع هو السبب في الدلالة التصديقيّة المستبطنة ضمناً للدلالة

التصوريّة، بينما على مسلك «الاعتبار» لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصوريّة. وهذا فرق مهمّ بين مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سبباً إلّا للدلالة التصورية. وهذا فرق مهمّ بين المسلكين، وهناك فرق آخر وهو أنّه بناءً على «التعهّد» يجب افتراض كلّ متكلّم متعهّدا وواضعا لكي تتمّ الملازمة في كلامه، وأمّا بناءً على مسلك «الاعتبار» فيفترض أنّ الوضع إذا صدر في البداية من المؤسّس، أوجب دلالة تصورية عامّة لكلّ من علم به بدون حاجة إلى تكرار عمليّة الوضع من الجميع.

و يُردّ على مسلك التعهّد

أوّلاً: أنّ المتكلم لايتعهد عادة، بأنْ لايأتي باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يريد وضع اللفظ له؛ لأنّ هذا يعني التزامه ضمناً بأنْ لا يستعمله مجازاً، مع أنّ كلّ متكلّم كثيراً ما يأتي باللفظ ويقصد به تفهيم المعنى المجازيّ، فلا يحتمل صدور الالتزام الضمني المذكور من كلّ متكلّم.

وثانياً: أنّ الدلالة اللفظيّة والعلقة اللغوية بموجب هذا المسلك تتضمّن استدلالا منطقيا وإدراكاً للملازمة وانتقالاً من أحد طرفيها إلى الآخر، مع أنّ وجودها في حياة الإنسان يبدأ منذ الأدوار الأولى لطفولته وقبل أنْ ينضج أيّ فكر استدلالي له، وهذا يبرهن على أنّها أبسط من ذلك.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس مبررًا وتوجيها آخر لعلاقة السببية بين اللفظ والمعنى في الذهن، وهو المسلك المعروف بمسلك «التعهّد»، وقلنا:إنّه التزام من الواضع بأنْ لا يأتي باللفظ إلّا عند قصد تفهيم المعنى، وذكرنا ما يلزم من هذه العملية من فرق مهم بين هذا المسلك ومسلك الاعتبار، من كون الوضع على هذا المسلك سبباً في الدلالة التصديقية بالإضافة إلى التصورية، بينما لا يكون كذلك على مسلك الاعتبار، بل هو مجرد سبب في الدلالة التصورية فقط.

كما ذكرنا فرقاً آخر بين المسلكين، ثمّ شرعنا في الردّ على هذا المسلك فذكرنا ردّين:

أوّلهما: إنّه يستلزم التعهّد بعدم الاستعمال المجازي، وواضح أنّ الوضع لايعني التعهّد بعدم المجاز.

والثاني: إنّ تفسير الوضع بالتعهّد أمر غير واقع بحسب الخارج؛ وذلك أنّ هذا المسلك يعني أنّ فهم المعنى من اللفظ هو عملية استدلالية؛ لأنّ هذا الفهم يقوم على أساس ملازمة بين التلفظ بلفظٍ مّا، وبين إرادة معناه، وهذا برهان واستدلال بأحد طرفي الملازمة ـ التلفّظ ـ على الطرف الآخر، بينما من الواضح أنّ فهم المعنى من اللفظ مطلب يتحقّق حتّى عند الطفل الذي لا يفهم أيّ استدلال، فلابدّ أنْ يكون الوضع أمراً آخر أبسط من التعهّد.

أسئلة محورية

١. ما معنى أنّ الوضع هو التعهّد؟

٢. لماذا يكون الوضع بناءً على مسلك التعهّد هو السبب في الدلالة التصديقية المستبطنة ضمناً للدلالة التصورية، بينما على مسلك الاعتبار لا يكون الوضع سببا إلّا للدلالة التصورية؟

٣. لماذا يجب افتراض كلّ متكلم متعهّد وواضع لو ذهبنا إلى أنّ الوضع هو التعهّد، بينما لا يجب ذلك بناءً على مسلك الاعتبار؟

٤. ما الذي يبرهن على أنّ العلقة اللغوية بين اللفظ والمعنى هي علقة أبسط ممّا يستلزمه مسلك التعهّد؟

أسئلة تخصصية

١. ذكر السيد الشهيد فرقين بين مسلك التعهّد ومسلك الاعتبار، ووصف أوّلهما قائلا: «وهذا فرق مهمّ بين المسلكين»، فلماذا كان كذلك؟

٢. ألا يمكن التخلّص من الردّ الأوّل الذي ذكره السيّد الشهيد﵀، بأنّ المتكلّم قد

تعهّد بأنْ لا يأتي باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم المعنى، وهذا المعنى نوعان، أحدهما حقيقي بلا قرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي وإرادة المعنى المجازي، والآخر مجازي، وعلامته الإتيان بالقرينة، ففي الحالتين هو متعهّد بلا أي إشكال؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي رحمه الله ـ وهو من القائلين بمسلك التعهّد ـ في *محاضرات في أصول الفقه*:

ومن هنا [أي من أنّ الغرض من الوضع قصد التفهّم وإبراز المقاصد بها] ظهر أنّ حقيقة الوضع هي التعهّد والتباني النفساني،... وإنْ شئت قلت: إنّ العلقة الوضعية ـ حينئذ ـ تختصّ بصورة إرادة تفهيم المعنى لا مطلقاً، وعليه يترتّب اختصاص الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية... .

وعلى ذلك، فنقول: قد تبين أنّ حقيقة الوضع عبارة عن التعهّد بإبراز المعنى الذي تعلّق قصد المتكلّم بتفهيمه بلفظ مخصوص، فكلّ واحد من أهل أيّ لغة، متعهّد في نفسه بأنّه متى ما أراد تفهيم معنى خاص، أنْ يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً، مثلاً، التزم كلّ واحد من أفراد الأمّة العربية بأنّه متى ما قصد تفهيم جسم سيال بارد بالطبع، أنْ يجعل مبرزه لفظ الماء، ومتى [illegible] تفهيم معنى آخر، أنْ يجعل مبرزه لفظاً آخر، وهكذا.

لاحظ هذا النصّ، وتأمّل فيه، ثمّ أجب على ما يلي:

أ) معنى مسلك التعهّد كما جاء على لسان أهله.

ب) ما يستلزم هذا المعنى، من الفرقين اللذين ذكرهما السيد الشهيد رحمه الله في هذا الدرس.

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد قدس سره في *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:

حاصل مبنى التعهّد، أنّ سببية اللفظ للمعنى في عالم الذهن، نشأت من تعهد

من قبل الواضع بقضية شرطية، وهذا التعهّد بالقضية الشرطية أوجد ملازمة بين الشرط والجزاء؛ بحيث أصبح أحدهما يدلّ على الآخر، من باب دلالة أحد أطراف الملازمة على الطرف الآخر للملازمة، والطرفان في هذه القضية الشرطية، هما: الاتيان باللفظ، وقصد تفهيم المعنى.

ففي هذا أصبح الاتيان باللفظ دالّا على قصد تفهيم المعنى، من باب دلالة أحد المتلازمين على ملازمه.

ومن هنا، تكون الدلالة الوضعية على مبنى التعهّد هي الدلالة التصديقية، بمعنى: أنّ الوضع ينتج الدلالة التصديقية؛ حيث أنّ المتعهّد تعهّد بالاتيان باللفظ متى ما قصد تفهيم المعنى، فقد أوجد هذا التعهّد ملازمة بين الشرط والجزاء في هذه القضية الشرطية.

تأمل في هذا النصّ واستفد منه في توضيح حقيقة مسلك التعهّد، والفرقين اللذين ذكرهما السيد الشهيد بين هذا المسلك ومسلك الاعتبار.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:٢/١١، ١٢.

٣. *محاضرات في أصول الفقه*:١/٤٥.

٤. *تهذيب الأصول*:١/١٣وما بعدها.

٢٧

الوضع على منهج العقيق

المدخل..

تكلّمنا في الدرسين الماضيين عن علاقة الوضع بالدلالة التصوريّة، بعد أنْ قلنا: إنّ حقيقتها علاقة سببية بين اللفظ وتصوّر المعنى، وبدأنا بذكر ما ادعي أنّه من مبرّرات هذه العلاقة، فذكرنا مناشئ، ومبرّرات ثلاثة، كان أوّلها السببية الذاتية، وثانيها الوضع، الذي هو اعتبار مع اختلاف في نوع المعتبَر، وثالثها مسلك التعهّد.

وقد رددنا كلّ هذه المبرّرات، والمناشئ ردّاً تحقيقياً فنّيا، وما بقي إلّا أنْ نذكر ما يقتضيه التحقيق في هذا المبرّر، وهو ما نسميه بنظرية: «القرن الأكيد»، وهي النظرية الخاصّة بالمصنّف رحمه الله.

وسنوضح في هذا الدرس هذه النظرية، وحقيقتها، وعلاقتها بسببية اللفظ لخطور المعنى، وعلاقة كلّ ذلك بالاعتبار، لنصل إلى نتيجة هي: أنّ مسلك الاعتبار هو الصحيح، ولكن بالمعنى الذي تتضمّنه نظرية «القرن الأكيد»، وأنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى.

ثمّ - وفي النهاية - سيتضح أيضاً أنّ الوضع بهذا المعنى ليس إلّا سببا للدلالة

التصورية فقط، وأمّا الدلالتان التصديقيتان: الأولى والثانية، فمنشأهما ليس الوضع، بل هو الظهور الحالي السياقي للكلام.

حدود الدرس

والتحقيق أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري، وهو: أنّه كلّما ارتبط شيئان في تصور الإنسان ارتباطا مؤكداً أصبح بعد ذلك تصوّر أحدهما مستدعياً لتصوّر الآخر. وهذا الربط بين تصوّرين تارة يحصل بصورة عفوية، كالربط بين سماع الزئير وتصوّر الأسد الذي حصل نتيجة التقارن الطبيعيّ المتكرّر بين سماع الزئير ورؤية الأسد، وأخرى يحصل بالعناية التي يقوم بها الواضع، إذ يربط بين اللفظ وتصوّر معنى مخصوص في ذهن الناس فينتقلون من سماع اللفظ إلى تصور المعنى، والاعتبار الذي تحدّثنا عنه في الاحتمال الثاني، ليس إلّا طريقة يستعملها الواضع في إيجاد ذلك الربط والقرن المخصوص بين اللفظ وصورة المعنى. فمسلك «الاعتبار» هو الصحيح، ولكن بهذا المعنى، وبذلك صحّ أنْ يقال: إنّ الوضع قرن مخصوص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى بنحو أكيد لكي يستتبع حالة إثارة أحدهما للآخر في الذهن.

و من هنا نعرف أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصورية، وأمّا الدلالتان التصديقيتان الأولى والثانية، نمنشؤهما الظهور الحالي والسياقي للكلام لا الوضع.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى منشأ آخر من مناشئ السببية بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، وهو:نظرية «القرن الأكيد» التي أبرزها السيد الشهيد، وصارت منسوبة له، وتعرف باسمه.

وترتكز هذه النظرية على أساس أنّ الوضع يقوم على أساس قانون تكويني للذهن البشري، وهو: أنّه كلّما كان هناك اقتران مخصوص شديد بين شيئين؛ فإنّ إدراك تصوّر أحدهما يسبّب، ويستدعي إدراك تصوّر الآخر.

وهذا الاقتران، تارة يحصل بصورة عفوية وبدون تدخل إنسان واضع، وأخرى يحتاج إلى جعل هكذا اقتران ووضعه، فيربط بين اللفظ والمعنى.

هذه هي حقيقة الوضع، وأما الاعتبار الذي ذكرناه سابقاً، فليس إلّا طريقاً من طرق إيجاد ذلك الاقتران الشديد والأكيد من قبل الواضع، فمسلك «الاعتبار» صحيح، ولكن بمعنى أنّه وسيلة لإيجاد الاقتران المزبور.

وما دام الوضع هو القرن وإيجاد الربط الشديد بين اللفظ والمعنى، يتّضح أنّه ليس سبباً إلّا للدلالة التصورية؛ فإنّ فيها قرناً، وربطاً أكيداً، وأمّا الدلالتان التصديقيتان، فهما بعيدتان عنه؛ فهما ناشئتان من الظهور الحالي السياقي للكلام.

أسئلة محورية

١. ما هو القانون الذي يقوم عليه الوضع؟ وضّحه توضيحا وافياً.

٢. كيف يحصل الارتباط المؤكّد بين شيئين في نظرية القرن الأكيد؟

٣. ما المقصود بالعناية التي يقوم بها الواضع لإيجاد الربط بين اللفظ والمعنى على نظرية القرن الأكيد؟

٤. ما علاقة نظرية القرن الأكيد بالاعتبار الذي ذكرناه في المبرّر الثاني؟

٥. بناءً على نظرية القرن الأكيد، كيف يتضح أنّ الوضع ليس سبباً إلّا للدلالة التصورية دون الدلالتين التصديقيتين؟

أسئلة تخصصية

١. هل ذكر السيد الشهيدرحمه‌الله دليلاً على ما اختاره من نظرية القرن الأكيد؟

٢. هل تخلّص السيد الشهيدرحمه‌الله ممّا أورده على المبرّر الثاني من المبرّرات السابقة؟

٣. كيف تفسّر الدلالتين التصديقيتين الأولى والثانية بناءً على نظرية القرن الأكيد.

٤. أذكر فرقين مهمّين بين نظرية التعهّد ونظرية القرن الأكيد.

تطبيقات

التطبيق الأول

ننقل هنا كتطبيق، ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله في بحثه الخارج، حسب ما جاء في *تقريرات تلميذه* حسن عبد الساتر، بتصرّف:

التحقيق في حقيقة الوضع:

البحث في حقيقة الوضع، هو بحث في كيفية نشوء الدلالة بين اللفظ والمعنى، وأنّه كيف أصبح اللفظ سبباً لتصوّر المعنى...، وتحقيق ذلك أنْ يقال: إنّه في باب الانتقال من إدراك شيء إلى تصوّر شيء، يوجد ثلاثة قوانين تكوينية ثابتة مخلوقة من قبل خالق العالم، الذي وضع القوانين التكوينية لهذا العالم: وهي:

القانون الأولي التكويني: إنّ الإحساس بشيء يوجب الانتقال إلى معناه فالإحساس بالأسد ـ دون رؤيته ـ يوجب الانتقال إلى تصور معنى الحيوان المفترس.

القانون الثانوي التكويني الأوّل: وهو أنّ الإنسان لو لم يحسّ بنفس الشيء، ولكن أحسّ بمشابهه، فأيضاً ينتقل إلى تصوّر معنى ذلك الشيء، كما لو رأينا صورة الأسد ولم نحسّ به نفسه، فإنّنا ننتقل تكوينياً إلى صورة الحيوان المفترس.

القانون الثانوي التكويني الثاني: إنّنا لو لم نحسّ بشبيهه كما كان الأمر في القانون الثانوي الأوّل، بل أحسسنا بشيء كان يقترن اقتراناً خاصّاً شديداً مع الحيوان المفترس. فحينئذٍ ينتقل ذهناً أيضاً إلى معنى وصورة الحيوان المفترس.

تأمّل في الكلام السابق؛ لتجد أنّ نظرية القرن الأكيد تعتمد بصورة أساسية على القانون التكويني الثانوي الثاني؛ فإنّ الإنتقال في اللغة إنّما هو بين المقترن وهو اللفظ، إلى ما اقترن به وهو المعنى، وتصوّره في الذهن.

التطبيق الثاني

تأمّل في الكلام السابق المذكور عن *التقريرات*، واقتنص أجوبة الأسئلة التالية:

أ) نرى أحيانا أنّ بعض الناس يتكلّمون بلغة الإشارة، والتي صارت شائعة، معروفة، فهذه اللغة تكون تطبيقا لأيٍّ من القوانين التكوينية الثلاثة المتقدمة؟

الجواب: تطبيق للقانون الثانوي التكويني الأوّل؛ فالمتكلّم هنا يخلق بيده صورة ما يريد أنْ ينقله لذهن المقابل، وعندما يحسّ المخاطب بهذه الصورة، ينتقل ذهنه إلى المعنى.

ب) عندما نسمع نهيق الحمار، فإنّنا نتصوّر في ذهننا نفس الحيوان؟

الجواب: تطبيق للقانون الثانوي التكويني الثاني؛ لأنّ النهيق اقترن مراراً عديدة مع شكل الحمار، وبعد هذا، إذا سمعنا ذاك النهيق، نتصوّر في ذهننا الحيوان نفسه.

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر: ٤٩/٢ وما بعدها.

٣. *فلسفتنا* للسيد الشهيد رحمه الله، للاطّلاع على جذور نظرية القرن الأكيد.

٢٨

الوضع التعييني والتعيّني

المدخل

نتعرّض في هذا الدرس إلى ما ذكره البعض من تقسيم الوضع إلى: الوضع التعييني، والوضع التعيّني، وصحّته بالنسبة إلى بعض النظريات التي ذكرناها في الدروس السابقة، من الاعتبار، والتعهّد، والقرن الأكيد، ولكن بعد أنْ نوضح المراد من الوضعين المذكورين.

وسنرى أنّه لا يمكن تقسيم الوضع بهذا التقسيم بالنسبة إلى نظرية الاعتبار، وكذا بالنسبة إلى نظرية التعهّد، وأمّا بناءً على النظرية المختارة من «القرن الأكيد»، فإنّ ذلك التقسيم ممكن صحيح؛ فإنّ هذا الربط الشديد بين اللفظ والمعنى، يكون حاصلا مرّة من كثرة الاستعمال فالوضع تعيني، ومرة بالتدخّل المباشر وجعل هكذا ربط، فالوضع تعييني.

حدود الدرس

الوضع التعيينيّ والتعيّنيّ

وقد قسّم الوضع من ناحية سببه إلى: تعييني وتعيّني، فقيل: إنّ العلاقة بين اللفظ والمعنى إنْ نشأت من جعل خاص فالوضع تعييني، وإنْ نشأت من كثرة الاستعمال بدرجة توجب الأُلفة الكاملة بين اللفظ والمعنى فالوضع تعيّني.

و يلاحظ على هذا التقسيم بأنّ الوضع إذا كان هو (الاعتبار) أو (التعهّد) فلا يمكن أنْ ينشأ عن كثرة الاستعمال مباشرة، لوضوح أنّ الاستعمال المتكرر لا يولد بمجرّده اعتبارا ولا تعهّدا، فلابدّ من افتراض أنّ كثرة الاستعمال تكشف عن تكون هذا الاعتبار أو التعهّد، فالفرق بين الوضعين في نوعية الكاشف عن الوضع.

و هذه الملاحظة لاترد على ما ذكرناه في حقيقة الوضع من (أنّه القرن الأكيد) بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، فإنّ حالة القرن الأكيد تحصل بكثرة الاستعمال أيضاً لأنّها تؤدّي إلى تكرّر الاقتران بين تصوّر اللفظ وتصور المعنى فيكون القرن بينهما أكيداً بهذا التكرّر إلى أنْ يبلغ إلى درجة تجعل أحد التصوّرين صالحاً لتوليد التصور الآخر فيتم بذلك الوضع التعيّني.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس إلى تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيّني، ووضّحنا المقصود بهما، ثمّ رأينا أنّ هذا التقسيم لا يصح على نظريتي الاعتبار والتعهّد؛ فإنّ الوضع لا يمكن أنْ ينشأ فيهما من كثرة الاستعمال، فيكون الوضع تعيينيا فقط، نعم، يمكن تقسيم ما يكشف عن هذا الوضع إلى تعييني ـ في ما إذا تدخّل الواضع مباشرة وأعلم عن وضعه ـ وإلى تعيّني ـ فيما إذا لم يقم بذلك بل اكتشفنا ما قام به عن طريق كثرة استعماله لفظاً خاصاً في معنى خاصّ.

وأمّا الوضع بناءً على ما نذهب إليه من نظرية «القرن الأكيد»، فإنّه يمكن تقسيمه إلى تعييني وتعيّني بلا أدنى إشكال؛ فإنّ الربط والقرن الخاص بين تصوّر اللفظ وتصوّر المعنى، إنْ كان ناشئا من كثرة الاستعمال، فهو وضع تعيّني، وإنْ كان ناشئا من تدخّل مباشر من الواضع، وعناية خاصّة منه، فإنّ الوضع يكون حينئذ تعيينياً.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالوضع التعييني والوضع التعيني؟ وما هو الأساس في هذا التقسيم؟

٢. ما الذي لا حظه السيد الشهيد رحمه الله على هذا التقسيم بناء على نظريتي الاعتبار، والتعهّد؟

٣. لماذا لا ترد الملاحظة التي لاحظها السيد الشهيد على نظريتي الاعتبار والتعهّد على نظريته هو قدس سره «القرن الأكيد»؟

أسئلة تخصصية

١. ذكر السيّد الشهيد رحمه الله ملاحظة، قال أنّها ترد على نظريتي التعهّد والاعتبار ولا ترد على «نظرية القرن» الأكيد، والحال أنّه ذكر في الدرس السابق ما نصّه: «فمسلك الاعتبار هو الصحيح»، والذي يعني أنّ نظريته رحمه الله هو أيضاً من هذا الباب، كيف تفسّر ذلك؟

٢. لكي يتمّ تقسيم الوضع بناءً على نظرية السيد الشهيد إلى تعييني وتعيني، هل من الصحيح أنْ نعبّر بـ «القرن الأكيد»، أو «الاقتران الأكيد»؟ أم لافرق بين التعبيرين؟ وما الدليل على ذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الآخوند رحمه الله في *الكفاية*:

الأمر الثاني: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى، وارتباط خاص بينهما، ناشئ من تخصيصه به تارة، ومن كثرة استعماله فيه أخرى، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعييني والتعيّني، كما لا يخفى.

- تأمّل في هذا الكلام، واذكر نقاط التشابه بينه وبين ما ذهب إليه المصنّف.
- هل يمكن أنْ تشخص محل كلام الآخوند الخراساني بالنسبة إلى:

أ) الوضع التعييني؟ ب) الوضع التعيّني؟

التطبيق الثاني

قال الشيخ المظفّر رحمه الله في *أصول الفقه*:

الوضع تعييني، وتعيّني: ثمّ أنّ دلالة الألفاظ على معانيها، الأصل فيها أنْ تكون ناشئة من الجعل والتخصيص، ويسمّى الوضع حينئذ «تعيينيا»، وقد تنشأ من اختصاص، ويسمّى بالمعنى، الحاصل هذا الاختصاص من الكثرة في الاستعمال على درجة من الكثرة إنّه تألفه الأذهان، بشكل إذا سمع اللفظ ينتقل السامع منه إلى المعنى، ويسمّى الوضع حينئذ «تعيّنيا».

ـ تأمّل في هذا النص، وحاول أنْ تصل إلى المعلومات التالية:

أ) متى يسمّى الوضع تعيينياً؟

ب) متى يسمّى الوضع تعيّنياً؟

ج) ما هو المناط في كثرة الاستعمال المعتبرة في الوضع التعيّني؟

التطبيق الثالث

قال السيد الشهيد رحمه الله في *تقريرات* درسه:

فالوضع بحسب الحقيقة، هو عبارة عن أنْ يقف إنسان أمام إنسان آخر، فيقرن اللفظ مع المعنى... ولهذا، قد يحصل هذا الاقتران من قبل الواضع التعيّني، بلا إنشاء أصلاً، وبلا جعل، كما هو الحال في الاقترانات التي تلقى في أذهان الأطفال بين الألفاظ والمعاني، فكما ينشأ في نفس الطفل دلالة (الماما، والبابا، والحليب) بسبب هذه الاقترانات؛ بأنْ تمسك الأم القارورة بيدها، وتقول له: «حليب» عدّة مرّات، دون أنْ تستعمل أيَ إنشاء، ودون أنْ تقول له: وضعت لفظة (حليب) لهذا السائل...، فبحسب الحقيقة، أنْ يقترن أحدهما بالآخر، كما لو كتب لافتة وجعل فيها صورة القارورة، وإلى جانبها لفظة (حليب)، فحينئذ، متى ما رأينا صورة القارورة، يقترن في ذهننا لفظة (حليب) مع الحليب، وهكذا متى ما سمعنا هذه الكلمة، انتقل ذهننا إلى هذا المعنى.

- تأمّل في هذا الكلام الوارد في مقام توضيح الوضع التعيّني، ثمّ أذكر مثالاً آخر يشبه ما ورد في كلام السيد الشهيد رحمه الله.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر: ٢/ ٥٨-٥٩.

٣. *كفاية الأصول*: ٢٤.

٤. *أصول الفقه* للعلامة المظفر رحمه الله: ١٠.

٥. *تهذيب الأصول*: ١/ ١٤ وما بعدها.

٢٩

توقّف الوضع على تصوّر المعنى

المدخل

تقدم أنّ الوضع ينقسم إلى وضع تعييني ووضع تعيّني؛ باعتبار سبب الارتباط الشديد، والقرن الأكيد بين اللفظ وبين المعنى، وهنالك تقسيمات أخرى للوضع باعتبارات أخرى، نتناول في هذا الدرس أحدها، ونرجئ الآخر للدرس التالي.

وأمّا التقسيم الذي نتناوله هنا، فهو باعتبار نوع المعنى الذي يتصوّره الواضع حين الوضع؛ فإنّ الواضع لابد له من تصوّر المعنى حين الوضع؛ باعتبار أنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى، وعلى اللفظ.

وينقسم الوضع بهذا الاعتبار إلى قسمين رئيسيين، هما: الوضع الخاص، والوضع العام، على ما سنبيّنه في الدرس.

وشرط تصوّر المعنى الذي يتوقّف عليه الوضع، يتحقّق في حالات دون غيرها، سنذكر في هذا الدرس ثلاث حالات يتحقّق فيها، مع اسم كلّ واحدة منها، وبتبعها سيكون الاسم للوضع نفسه، كما سنشير إلى حالة رابعة لايتوفر فيها هذا الشرط، مع وجه ذلك، كلّ ذلك مع أمثلة تناسب المقام، إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

توقّف الوضع على تصوّر المعنى

و يشترط في كلّ وضع يباشره الواضع أنْ يتصوّر الواضع المعنى الذي يريد أنْ يضع اللفظ له؛ لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى واللفظ، وكلّ حاكم لابد له من استحضار موضوع حكمه عند جعل ذلك الحكم. وتصوّر المعنى تارة يكون باستحضاره مباشرة وأخرى باستحضار عنوان منطبق عليه وملاحظته بما هو حاكٍ عن ذلك المعنى. وهذا الشرط يتحقّق في ثلاث حالات:

الأولى: أنْ يتصوّر الواضع معنى كليّا كالإنسان ويضع اللفظ بإزائه ويسمّى بالوضع العام والموضوع له العام.

الثانية: أنْ يتصوّر الواضع معنى جزئيا كزيد، ويضع اللفظ بإزائه ويسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ.

الثالثة: أنْ يتصوّر الواضع عنواناً مشيراً إلى فرده ويضع اللفظ بإزاء الفرد الملحوظ من خلال ذلك العنوان المشير ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

و هناك حالة رابعة لا يتوفّر فيها الشرط المذكور ويطلق عليها اسم الوضع الخاصّ والموضوع له العامّ وهي أنْ يتصوّر الفرد ويضع اللفظ لمعنى جامع، وهذا مستحيل؛ لأنّ الفرد الخاصّ ليس عنواناً منطبقاً على ذلك المعنى الجامع ليكون مشيراً إليه، فالمعنى الجامع في هذه الحالة لا يكون مستحضراً بنفسه ولا بعنوان مشيرا إليه ومنطبق عليه.

و مثال الحالة الأولى أسماء الأجناس، ومثال الحالة الثانية الأعلام الشخصية، وأمّا الحالة الثالثة فقد وقع الخلاف في جعل الحروف مثالاً لها وسيأتي الكلام عن ذلك في بحث مقبل إنْ شاء الله تعالى.

خلاصة الدرس

تطرّقنا في هذا الدرس إلى تقسيم آخر من تقسيمات الوضع، وقد كان باعتبار نوع المعنى الذي يحضره الواضع في ذهنه، ويتصوّره حين وضع اللفظ للمعنى؛ فإنّه لا يصحّ وضع بلا تصوّر ذلك المعنى الذي يراد وضع اللفظ له.

فإذا تصوّرنا نفس المعنى الذي نريد أنْ نضع اللفظ له مباشرة، كان الوضع خاصّاً، وأمّا إذا تصورنا عنوانا عامّا، مشيراً، حاكياً عن المعنى الذي نريد وضع اللفظ له، فإنّ الوضع حينئذ يكون وضعاً عامّاً.

وكلّ من هذين الوضعين يصدق في بعض الحالات دون غيرها، ذكرنا ثلاثة من الحالات التي يتحقّق فيها شرط تصوّر اللفظ، كما ذكرنا حالة رابعة عبّرنا عنها بالوضع الخاص والموضوع له العام، وقلنا: إنّها مستحيلة، ووضّحنا وجه استحالتها.

أسئلة محورية

١. لماذا يشترط في كلّ وضع يباشره الواضع تصوّر المعنى الذي يراد وضع اللفظ له؟

٢. كيف يمكن تصوّر المعنى الذي يشترط تحقّقه في كلّ عملية وضع؟

٣. متى يتحقّق شرط تصوّر المعنى الموضوع له اللفظ؟ أذكر ذلك ممثّلا.

٤. ما الفرق بين «المعنى الكلّي»، و«العنوان المشير»؟

٥. لماذا لم يقبل المصنّف رحمه الله الحالة الرابعة (الوضع الخاص والموضوع له العام)؟

أسئلة تخصصية

١. سبق أنْ قلنا: إنّ الوضع تعيّني وتعييني، فهل ينقسم كلّ منهما إلى الوضع العام، والوضع الخاص؟ أم أحدهما فقط؟ ولو كان أحدهما فما هو؟ ولماذا؟ (راجع بهذا الشأن *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:٦٩/٢).

٢. لكلّ قسمة لابد من جهة تسمّى جهة القسمة كما تعلّمنا في المنطق، فما هي جهة القسمة التي ذكرناها في هذا الدرس للوضع؟

٣. لكي لا تكون القسمة لغواً صرفاً، وتكون صحيحة، لابد من وجود فائدة، وثمرة تترتب عليها، فما هي الثمرة المترتبة على قسمة الوضع إلى وضع خاصّ، ووضع عامّ؟

٤. عبّر السيد الشهيد في هذا الدرس بقوله: «لأنّ الوضع بمثابة الحكم على المعنى

واللفظ»، ما معنى كلمة: «بمثابة»؟ وهل تفهم منها أنّ الوضع ليس حكماً؟ وإنْ لم يكن حكماً، فماذا يكون؟

استفد ممّا ذكرناه في الدروس الأربعة السابقة في حقيقة الوضع.

تطبيقات

التطبيق الأول

أذكر نوع الوضع في العمليات التالية، مع ذكر الدليل على ذلك:

أ) لو سمعنا قائلاً يقول: وضعت لفظ الأسد للحيوان المفترس.

ب) لو سمعنا قائلاً يقول: وضعت لفظ إنسان للحيوان الناطق.

ج) لو سمعنا قائلاً يقول: أسميت إبني هذا علياً.

د) وضع كلمة «البيع»، في قوله تعالى: ﴿وَاحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ﴾.

التطبيق الثاني

قال السيد الإمام رحمه الله في *تهذيب الأصول*:

أقسام الوضع: ينقسم الوضع على حسب التصوّر إلى: عموم الوضع والموضوع، وخصوصهما، وعموم الأوّل فقط، وعموم الثاني كذلك، وربّما يسلَّم إمكان القسم الثالث دون الرابع؛ بزعم أنّ العام يمكن أنْ يكون وجها للخاص، وآلة للحاظ أفراده، وإن معرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فلا يقع مرآة للعامّ ولا لسائر الأفراد؛ لمحدوديته.

تأمّل في هذا الكلام وما ذكرناه في درسنا من كلام السيد الشهيد قدس سره للإجابة على الأسئلة التالية:

أ) ما المقصود بقول السيد الإمام رحمه الله: «على حسب التصور».

ب) ما المقصود بكل من العبارات التالية:

١. «عموم الوضع والموضوع له».

٢. «وخصوصهما».

٣. «وعموم الأوّل فقط».

٤. «وعموم الثاني كذلك».

ج) فسّر قوله: «وجهاً للخاص وآلة للحاظ أفراده».

التطبيق الثالث

قال السيد الشهيد في بحثه الأصولي:

الفصل الثالث: أقسام الوضع: ينقسم الوضع تارة بلحاظ أقسام المعنى الموضوع له اللفظ، وأخرى بلحاظ أقسام اللفظ الموضوع، وثالثة بلحاظ أنحاء نشوء العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، فهنا تقسيمات عديدة، نذكرها فيما يلي:

١. التقسيم الأوّل: قد يقسّم الوضع بالنظر إلى المعنى الموضوع بإزائه اللفظ إلى أربعة أقسام:...، والمراد من عموم الوضع وخصوصه في هذا التقسيم، كليّة الصورة الذهنية التي قد وضع، وخصّص بإزائها اللفظ فعلاً وجزئيتها.

أ) تقدم تقسيم الوضع إلى تعييني وتعيّني، فأين أشار له السيد الشهيد في هذا النصّ؟

ب) قارن بين ما عبّر به السيد الشهيد هنا عن أساس القسمة إلى الوضع العامّ والوضع الخاصّ، وبيّن ما عبّر به في *الحلقة الثانية*.

ج) هل ذكرنا إلى الآن تقسيم الوضع بلحاظ أقسام اللفظ الموضوع؟

مصادر الدرس

١. *تقريرات السيد الهاشمي*: ٨٧/١ و*تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر*: ٢ /٦٩

٢. *تهذيب الأصول*: ١٥/١.

٣. *كفاية الأصول*: ٦٤.

٤. *محاضرات في أصول الفقه*: ٤٩/١ وما بعدها.

٣٠

توقّف الوضع على تصوّر اللفظ

المدخل

تكلّمنا إلى الآن عن تقسيمين من تقسيمات الوضع، أولهما: تقسيمه إلى تعيني وتعيّني، والآخر: تقسيمه إلى الوضع العام، وإلى الوضع الخاص، وقد كان التقسيم الأول بلحاظ منشأ العلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى، والثاني بلحاظ المعنى المتصوّر حين الوضع، وما بقي إلّا التقسيم بلحاظ اللفظ المتصوّر حين الوضع؛ حيث قلنا سابقاً: إنّه يشترط لصحّة الوضع وتماميّته تصوّر كلّ من اللفظ والمعنى، بعد أنْ كان الوضع ـ كما قلنا ـ بمثابة الحكم عليهما.

واللفظ المتصوّر حين الوضع، إمّا أنْ يُحضر، ويُتصوّر بنفسه وبصورة مباشرة فيكون الوضع شخصيا، وإمّا بواسطة إحضار عنوان مشير، وحالئذٍ فيكون نوعياً، ونذكر لك إنْ شاء الله نماذج لكلٍّ منهما.

حدود الدرس

توقّف الوضع على تصور اللفظ

كما يتوقّف الوضع على تصوّر المعنى كذلك يتوقّف على تصوّر اللفظ، أمّا بنفسه فيسمّى الوضع (شخصيّا) وأمّا بعنوان مشير إليه فيسمّى الوضع (نوعيا). ومثال الأوّل: وضع أسماء الأجناس،

ومثال الثاني: وضع الهيئة المحفوظة في ضمن كلّ أسماء الفاعلين لمعنى هيئة اسم الفاعل، فإنّ الهيئة لّما كانت لاتنفصل في مقام التصوّر عن المادّة وكان من الصعب إحضار تمام المواد عند وضع اسم الفاعل، اعتاد الواضع أنْ يحضر الهيئة في ضمن مادّة معيّنة كفاعل، ويضع كلّ ما كان على هذه الوتيرة للمعنى الفلاني فيكون الوضع (نوعياً).

خلاصة الدرس

ينقسم الوضع بلحاظ اللفظ الذي يلزم تصوّره في عملية الوضع إلى وضع شخصي، ووضع نوعي؛ فإنّ ذلك اللفظ المتصوّر، إمّا أنْ يتصور بنفسه وبصورة مباشرة، فهو الوضع الشخصي، وإمّا أنْ يكون ذلك التصوّر بواسطة عنوان مشير، وهو الوضع النوعي.

ومثال الأول وضع أسماء الأجناس والأعلام، ومثال الثاني وضع الهيئات، كهيئة اسم الفاعل مثلا.

أسئلة محورية

١. ما هي أقسام الوضع بلحاظ اللفظ الموضوع له المعنى؟

٢. متَى يكون الوضع شخصياً؟ ولماذا؟ مثّل لذلك.

٣. متَى يكون الوضع نوعياً؟ ولماذا؟ مثّل لذلك.

٤. ما فائدة القسم الثاني من قسمي الوضع (الوضع النوعي)؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفائدة من تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي؟

٢. ما المقصود بـ: «تصوّر اللفظ»، المأخوذ في عنوان البحث؟

٣. عندما يضع الواضع لفظ «الأسد» للحيوان المفترس، فما المعنى الذي يتصوّره؟ وما هو اللفظ الذي يتصوّره؟ ومن أيّ أنواع الوضع هو؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي ﵀ في *محاضرات*:

وأمّا الكلام في المقام الثاني وهو: «تصور اللفظ»، فالواضع ـ حين إرادة الوضع ـ إمّا أنْ يلاحظ اللفظ بمادّته وهيئته كما في أسماء الأجناس، وأعلام الأشخاص...، وإمّا أنْ يلحظ الهيئة فقط، كما في هيئات المشتقات، وهيئات الجمل الناقصة، والتامّة، فالوضع في الأوّل شخصي، وفي الثاني نوعي.

ثمّ إنّ ملاك شخصية الوضع هو لحاظ الواضع شخص اللفظ...، وملاك نوعية الوضع هو لحاظ الواضع اللفظ بجامع عنواني، كهيئة الفاعل مثلاً، لا بشخصه.

أ) يعتبر السيد الخوئي ﵀ من القائلين بمسلك التعهّد في الوضع، ولكنّك تجده أيضاً يذهب إلى تقسيم الوضع إلى شخصي ونوعي، طبّق الوضع الشخصي والنوعي على عملية الوضع، بناءً على مذهب السيد الخوئي ﵀.

ب) ما هو الملاك والميزان في تقسيم الوضع إلى الشخصي والنوعي عند القائلين بمسلك التعهّد؟ وهل تجده مختلفاً عنه عند القائلين بمسلك القرن الأكيد؟

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد ﵀ في *تقريرات* السيد الهاشمي.

وقد يقسّم الوضع إلى: الوضع الشخصي والوضع النوعي، وهذا تقسيم بنفس ملاك التقسيم المتقدّم ـ الوضع العامّ والخاصّ ـ ولكن، قد لوحظ فيه جانب اللفظ الموضوع... فتارة يلحظه ـ اللفظ ـ بنفسه، ويخصّصه بمعنى معيّن، فيكون الوضع نوعياً.

وهذه الطريقة ـ النوعي ـ يستعملها الواضع غالباً فيما إذا كان اللفظ المراد وضعه سنخ لفظ غير مستقل في نفسه، بنحو لا يمكن لحاظه إلّا بما هو حالة وكيفية للفظ آخر، كما هو الحال في الهيئات؛ فإنّها سنخ دوالّ لا يمكن تصوّرها إلّا ضمن مادة معينة، فيضطر الواضع في هذه الموارد إلى أنْ يتّبع في مقام الوضع

طريقة الوضع العام والموضوع له الخاص؛ فيتصوّر عنواناً مستقلاً كعنوان الهيئة التي على وزان «فاعل» مثلاً، ويشير به إلى واقع تلك الدوالّ غير المستقلّة، ويضعها للمعنى المطلوب؛ تفادياً عن القيام بأوضاع عديدة بعدد الموارد.

أ) كيف كان التقسيم الحالي مشابهاً للتقسيم السابق ـ العام والخاص ـ؟

ب) ارجع إلى *الحلقة الأولى* تحت عنوان: «تصنيف اللغة إلى معانٍ اسميّة وحرفيّة»، واذكر المراد بقول السيد الشهيد رحمه الله في هذا النص: «سنخ لفظ غير مستقل في نفسه... سنخ دوالّ لا يمكن تصوّرها إلّا ضمن مادّة معيّنة»؟

ج) ما هي الحاجة إلى الوضع النوعي بعد إمكان الوضع الشخصي؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*: ٩٤/١.

٣. *محاضرات في أصول الفقه*: ٥٣/١-٥٢.

٤. *كفاية الأصول*، بحث: الوضع، وتقسيماته.

٣١

المجاز(١)

المدخل

كان الكلام ولايزال في علاقة الوضع بالدلالات الثلاث للكلام: الدلالة التصوّرية، والدلالتين التصديقيّتين الأولى، والثانية.

واللفظ، يستعمل في معناه الحقيقي تارة، وفي معناه المجازي تارة أخرى، فكيف أصبح لهذا اللفظ الواحد القابليّة لأنْ يستعمل في معنيين مختلفين؟ من أين جاءت هذه القابلية، وما منشأها؟ وكيف تخرج هذه القابلية من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعل فيصحّ استعمال اللفظ مجازا، وفي غير المعنى الموضوع له؟

هذا ما سنتناوله في درسين متتاليين، هذا أوّلهما.

والذي سنتناوله في هذا الدرس، هو منشأ صلاحية اللفظ، وقابلية استعماله في المعنى الحقيقي تارة، وفي المعنى المجازي تارة أخرى، فنذكر أنّ المنشأ واحد، وهو ما عبّرنا عنه سابقاً بالقرن الأكيد، مع فارق طفيف في المقامين، ثمّ نتطرّق إلى دور القرينة التي يحتاج لها الاستعمال المجازي، ليتبيّن ـ في الأخير ـ أنّ الصلاحية المزبورة، لا تحتاج إلّا لوضع واحد، هو ذلك الوضع للمعنى الحقيقي ليس إلّا.

هذا ما سنتناوله في هذا الدرس، والبقية نرجئها إلي الدرس القادم إنْ شاء الله.

حدود الدرس

المجاز

يكتسب اللفظ بسبب وضعه للمعنى الحقيقي صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي من أجل الاقتران الخاصّ بينهما، كما يكتسب صلاحيّة الدلالة على كل معنى مقترن بالمعنى الحقيقي اقتراناً خاصاً كالمعاني المجازيّة المشابهة، غير أنّها صلاحية بدرجة أضعف، لأنّها تقوم على أساس مجموع اقترانين، ومع اقتران اللفظ بالقرينة على المعنى المجازي تصبح هذه الصلاحيّة فعليّة ويكون اللفظ دالاً فعلاً على المعنى المجازي.

و أمّا في حالة عدم وجود القرينة فالذي ينسبق إلى الذهن من اللفظ تصوّر المعنى الموضوع له؛ ومن هنا يقال إنّ ظهور الكلام في مرحلة المدلول التصوّري يتعلّق بالمعنى الموضوع له دائما بمعنى أنّه هو الذي تأتي صورته إلى الذهن بمجرّد سماع اللفظ دون المعنى المجازيّ.

و ما ذكرناه من اكتساب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي لا يحتاج إلى وضع خاص وراء وضع اللفظ لمعناه الحقيقي، وإنّما يحصل بسبب وضعه للمعنى الحقيقيّ.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى الاستعمال الحقيقي للفظ في المعنى، والاستعمال المجازي له، واكتشفنا أنّ تلك الصلاحية الموجودة للفظ للاستعمال في كلا المعنيين، إنّما هي صلاحية ناشئة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي ليس إلّا، والذي قلنا: إنّه قرن، وربط شديد بين اللفظ ومعناه الحقيقي.

ثمّ إنّ هناك اقتراناً آخر في الذهن بين هذا المعنى الحقيقي والمعنى المشابه له، وهو المعنى المجازي، فإذا استعمل اللفظ مجازاً، فإنّنا ننتقل إلى المعنى المجازي بواسطة اقترانين: بين اللفظ والمعنى الحقيقي أوّلاً، ثمّ بين هذا المعنى ومايشابهه وهو المعنى المجازي، وأمّا القرينة، فدورها تحويل هذه الصلاحية إلى صلاحية فعلية؛

ليكون اللفظ في حالة وجودها دالًا على المعنى المجازي.

وأما بدون القرينة، فليس هناك إلّا الاقتران الأول، وهو الاقتران بين اللفظ والمعنى الحقيقي الموضوع له ذلك اللفظ.

وما ذكرناه من صلاحية اللفظ للاستعمال المجازي، لايحتاج إلى وضع جديد غير وضعه للمعنى الحقيقي، فهو كافٍ في إيجاد هذه الصلاحيّة.

أسئلة محورية

١. من أين يكتسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى الحقيقي؟ وكيف؟

٢. من أين يكتسب اللفظ صلاحية الدلالة على المعنى المجازي؟ وكيف؟

٣. ما الفرق بين صلاحية اللفظ للاستعمال الحقيقي، وبين صلاحيته للاستعمال في المعنى المجازي؟ ومامنشأ هذا الفرق؟

٤. متّى تنقلب صلاحية اللفظ للاستعمال المجازي إلى صلاحية فعلية؟ وما دور القرينة في ذلك؟

٥. هل يحتاج اللفظ لكي يكتسب صلاحية الاستعمال المجازي إلى وضع خاص؟ ولماذا؟

أسئلة تخصصية

١. ما الغرض من بحث «المجاز» الذي بين أيدينا؟

٢. لماذا قيّد السيد الشهيد المعاني المجازية بكونها مشابهة للمعنى الحقيقي في قوله: «كالمعاني المجازية المشابهة»؟

٣. عندما نستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي فلا نأتي بالقرينة، لا نرى أيّ خطور للمعنى المجازي في ذهننا، كيف تعلّل ذلك والحال أنّ المعنى المجازي مشابه كثيراً للمعنى الحقيقي؟

تطبيقات

قال السيد الشهيد رحمه الله في *تقريرات* درسه الشريف:

لا إشكال في أنّ اللفظ له دلالتان اقتضائيتان:

دلالة اقتضائية على المعنى الحقيقي، ودلالة اقتضائية على المعنى المجازي، كما أنّه لا إشكال في أنّ الدلالة الثانية في طول الدلالة الأولى، بمعنى أنّ صيرورة الدلالة الثانية فعلية، متوقف على وجود مانع عن فعلية الدلالة الأولى، وإلّا لو لم يكن هناك مانع عن فعلية الدلالة الأولى للفظ على المعنى الحقيقي، فسوف تصبح تلك الدلالة فعلية، ولا تصل النوبة إلى الدلالة على المعنى المجازي، كما أنّه لا إشكال في أنّ الدلالة الأولى محتاجة إلى العناية الوضعية؛ فلابدّ في حصول تلك الدلالة من وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، فلو لم يكن لفظ (أسد) موضوعاً للحيوان المفترس، لما كان له دلالة شأنية عليه.

وإنّما الكلام يقع في الدلالة الثانية، فهل دلالة لفظ (أسد) على الرجل الشجاع أيضاً يحتاج إلى عناية زائدة، أو يكفي لحصول تلك الدلالة نفس وضع اللفظ للمعنى الحقيقي؟.

ـ استفد ممّا تعلمته في هذا الدرس، ثمّ تأمّل في هذا النصّ، وأجب عمّا يلي:

أ) عبّر السيد الشهيد رحمه الله في درسنا بكلمة «صلاحية»، فبماذا عبّر هنا عن نفس هذا المعنى؟

ب) تعلّمت في درسنا الدور الذي تقوم به القرينة في الاستعمال المجازي، فكيف عبّر عن ذلك سيّدنا الشهيد رحمه الله في *التقريرات*؟

ج) لاحظ التقابل الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله في آخر كلامه بين «عناية زائدة»، و «نفس وضع اللفظ»، ماذا تفهم من قوله: «عناية زائدة» ببركة هذا التقابل؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنِّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة الشيخ حسن عبد الساتر:١٦٠/٢ وما بعدها.

٣. *محاضرات في أصول الفقه*:٩٢/١.

٤. *تهذيب الأصول*:٤٣/١.

٣٢

المجاز(٢)

المدخل

قلنا: إنّا سنتناول في درسين متتاليين حقيقة استعمال اللفظ في المعنى المجازي، فبعد أنْ ثبت أنّ اللفظ يستعمل أحيانا استعمالاً مجازياً، وقع الكلام في أنّ هذا الإستعمال كيف صحّ؟ وما منشؤه؟ ومادور القرينة فيه؟ وهل يحتاج إلى وضع آخر غير وضع اللفظ للمعنى الحقيقي، أم لا؟

وذكرنا في الدرس السابق مذهب السيد الشهيد، من عدم الحاجة إلى وضع جديد، وأوضح لنا ذلك بطريقة ماسبة لما اختاره من نظرية «القرن الأكيد» في الوضع، واتضح دور القرينة في ذلك الاستعمال المجازي.

هذا مذهب السيد المصنف، إلّا أنّ هناك من لا يقبل بذلك، فيذهب الحاجة إلى وضع جديد في المعنى المجازي، نتناول في هذا الدرس هذه النظرية، وتصويرها، وما يجب توفره فيها، ودخالة القرينة في تلك العملية، وبعد ذلك كلّه، نوضح الضعف الذي وقعت فيه هذه النظرية، وقوة النظرية الأولى.

حدود الدرس

وإنّما الكلام في أنّه هل يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي ما دام أصبح صالحاً للدلالة عليه أو تتوقّف صحبته على وضع معين؟ وعلى تقدير القول بالتوقّف لابدّ من تصوير الوضع المصحّح للاستعمال المجازي بنحو يختلف عن الوضع للمعنى الحقيقي ـ وإلّا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي وهو خلف- ويحفظ الطولية بين الوضعين على نحو يفسّر أسبقيّة المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة، وذلك بأنّ يدعي مثلاً وضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة للمعنى المجازي فحيث لا قرينة، تنحصر علاقة اللفظ بالمعنى الحقيقيّ ولا يزاحمه المعنى المجازيّ.

والصحيح عدم الاحتياج إلى وضع في المجاز لتصحيح الاستعمال؛ لأنّه إنْ أريد بصحّة الاستعمال حسنه فواضح أنّ كلّ لفظ له صلاحية الدلالة على معنى يحسن استعماله فيه وقصد تفهيمه به، واللفظ له هذه الصلاحية بالنسبة إلى المعنى المجازيّ كما عرفت فيصحّ استعماله فيه، وإنْ أريد بصحّة الاستعمال انتسابه إلى اللغة التي يريد المتكلّم التكلّم بها فيكفي في ذلك أنْ يكون الاستعمال مبنيّاً على صلاحية في اللفظ للدلالة على المعنى ناشئة من أوضاع تلك اللغة.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس النظرية الأخرى المخالفة لنظرية المصنف رحمه الله في صحّة الاستعمال المجازي؛ حيث إنّ المصنّف رحمه الله كان قد ذهب إلى عدم الحاجة في صحّة هذا الاستعمال إلى وضع جديد، بينما ذهب آخرون إلى الاحتياج إلى وضع آخر في المعنى المجازي.

وذكرنا أنّ أصحاب هذه النظرية لابدّ لهم من مراعات أمرين لتصحّ نظريتهم:

الأوّل: أنْ يكون الوضع الجديد مختلفا عن الوضع للحقيقة؛ وإلّا لما كان مجازاً، ولانقلب المجاز إلى حقيقة، وهو خلف ما افترضناه، من وجود، وثبوت الاستعمالات المجازية.

الثاني: أنْ يحفظ الطولية بين الوضعين.

ثمّ رددنا هذه النظرية بعدم الحاجة إليها؛ فهي لغو صرف بعد أنْ كانت نظريتنا الأولى التي لا تحتاج إلّا إلى وضع واحد تحقق صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي على كلا معنيي الصحّة، أي: سواء أُريد من الصحّة حسن الاستعمال، أم أريد بها انتساب الاستعمال إلى لغة المتكلّم.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في هذا الدرس؟

٢. ما الذي يجب أنْ يراعيه أصحاب الحاجة إلى وضع آخر للمجاز في تصوير هذا الوضع؟ ولماذا؟

٣. ذُكر لتصوير المراد من صحّة الاستعمال تفسيران، أذكرهما مع التمثيل.

٤. ما الذي ذكره السيد الشهيد ردّاً على القائلين بالحاجة إلى وضع جديد للمعنى المجازي؟

أسئلة تخصصية

١. ما المحذور في ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله من انقلاب المعنى المجازي إلى معنى حقيقي؟

٢. ذكر السيد الشهيد رحمه الله: إنّ حفظ الطولية بين الوضعين على نحو يفسّر أسبقية المعنى الحقيقي إلى الذهن عند سماع اللفظ المجرد عن القرينة، يمكن أنْ يتمَ بادعاء وضع اللفظ المنضمّ إلى القرينة للمعنى المجازي».

السؤال: نحن نعلم بأنّ استعمال اللفظ فيما وضع له يسمّى حقيقة، واللفظ مع القرينة هنا قد استعمل في المعنى الذي وضع له، ألا يكون هذا استعمالاً حقيقياً؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الآخوند في *الكفاية*:

الثالث: صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له، هل هو بالوضع، أو بالطبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّه بالطبع؛ بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه ولو منع الواضع عنه...، ولا معنى لصحّته إلّا حسنه.

-راجع ما ذكره المصنف رحمه الله في هذا الدرس، ثمّ تأمّل في كلام *الكفاية* لتصل إلى إجابة صحيحة على ما يلي:

١. ما المقصود بقول الآخوند رحمه الله: «استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له»؟ وما هو هذا الذي يناسب ما وضع له؟»

٢. ما المقصود بقوله: «بالوضع»؟ وبقوله: «بالطبع»؟

٣. ما هو محل الكلام في النص الذي نقلناه عن *الكفاية*؟ وأين ذكره السيد الشهيد رحمه الله في درسنا الحالي؟

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي رحمه الله في *محاضراته*:

استعمال اللفظ في المعنى المجازي. اختلفوا في أنّ ملاك صحة استعمال اللفظ في المعنى المجازي وما يناسب الموضوع له، هل هو بالطبع أو بالوضع...؟

التحقيق في المقام أنْ يقال: إنّ البحث عن ذلك يبتني على إثبات أمرين:

الأوّل: وجود الاستعمالات المجازية في الألفاظ المتداولة بين العرف.

الثاني:....

وحيث لم يثبت كلا الأمرين، فلا موضوع لهذا البحث...، وقد تلخّص من ذلك إنكار المجاز في الكلمة، وأنّ جميع الاستعمالات بشتّى أنواعها وأشكالها، استعمالات حقيقية.

ـ بعد التأمل في هذا الكلام، أجب عمّا يلي:

أ) متى يكون لما بحثناه في درسنا اليوم محل للبحث والكلام؟

«الجواب: إذا قلنا بوجود استعمال مجازي يختلف عن الاستعمال الحقيقي».

ب) مع ملاحظة أنّ هناك من يقول بعدم وجود الاستعمال المجازي، فكيف صحَّ للسيد الشهيد رحمه الله أنْ يقول: «وإلّا لانقلب المعنى المجازي إلى حقيقي، وهو خلف»؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر: ١٦٠/٢ وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ٢٨.

٤. *محاضرات في أصول الفقه*: ٩٢/١-٩٣.

٥. *تهذيب الأصول* ج ١/ ٤٣ وما بعدها.

٣٣

علامات الحقيقة والمجاز(١)

المدخل

نتناول في هذا الدرس وما بعده ما ادّعي كونه من علامات التميز بين الحقيقة والمجاز، فإذا سمعنا لفظاً مّا، وفهمنا منه معنى معين، فمتى يكون هذا المعنى معنىً حقيقياً؟ ومتى يكون مجازياً؟

ومن فوائد هذا البحث، أنّ القاعدة العرفية تقتضي حمل اللفظ على معناه الحقيقي إلّا أنْ يثبت الاستعمال المجازي فيحمل عليه، كما أنّهم في حالات الشكّ بين إرادة المعنى الحقيقي والمجازي، يحملون اللفظ على المعنى الحقيقي؛ لما قرّروه من أصالة الحقيقة، إلّا أنّ هذا ـ وكما هو واضح ـ متوقّف على التميز بين المعنيين، فما هي العلامات التي يمكن استعمالها في هذا المجال؟

ذكر المشهور علامات ثلاث لهذا الغرض، هي: التبادر، صحّة الحمل، والاطراد، وسنتناول في هذا الدرس العلامة الأولى؛ لنرى مدى إمكانية الاستفادة منها في ما نحن فيه.

وسنشرح أوّلاً المراد من هذه العلامة، وتقريب التمسك بها، ثمّ نتطرّق إلى ما أورد

عليها من إشكال الدور، ونذكر ما أورده البعض لدفعه والتخلّص منه، وبعد ذلك كلّه، وفي نهاية المطاف، نذكر ما يقتضيه التحقيق في هذا الإشكال من عدم الدور.

حدود الدرس

علامات الحقيقة والمجاز

ذكر المشهور عدّة علامات لتمييز المعنى الحقيقيّ عن المجازيّ

منها: التبادر من اللفظ، أي: انسباق المعنى إلى الذهن منه؛ لأنّ المعنى المجازي لايتبادر من اللفظ إلّا بضمّ القرينة، فإذا حصل التبادر بدون قرينة كشف عن كون المتبادر معنى حقيقياً.

وقد يعترض على ذلك بأنّ تبادر المعنى الحقيقي من اللفظ يتوقف على علم الشخص بالوضع فإذا توقّف علمه بالوضع على هذه العلامة لزم الدور.

وأُجيب على ذلك بأنّ التبادر يتوقّف على العلم الارتكازي بالمعنى وهو العلم المترسّخ في النّفس الذي يلتئم مع الغفلة عنه فعلا والمطلوب من التبادر العلم الفعلي المتقوّم بالالتفات فلا دور، كما أنّ افتراض كون التبادر عند العالم علامة عند الجاهل لادور فيه أيضاً.

و التحقيق: أنّ الاعتراض بالدّور لا محل له أساسا؛ لأنه مبني على افتراض أنّ انتقال الذهن إلى المعنى من اللفظ فرع العلم بالوضع مع أنّه فرع نفس الوضع (أي: وجود عمليّة القرن الأكيد بين تصور اللفظ وتصور المعنى في ذهن الشخص) فالطفل الرضيع الذي اقترنت عنده كلمة «ماما» برؤية أمّه يكفي نفس هذا الاقتران الأكيد ليتصوّر أمّه عند ما يسمع كلمة «ماما»، مع أنه ليس عالماً بالوضع؛ إذ لا يعرف معنى الوضع. فالتبادر إذن يتوقف على وجود عملية القرن الأكيد بين التصورين في ذهن الشخص، والمطلوب من التبادر تحصيل العلم بالوضع، أي: العلم بذلك القرن الأكيد فلادور.

خلاصة الدرس

من العلامات التي ذكرها المشهور على الحقيقة هي التبادر، عرّفنا في هذا الدرس التبادر، فقلنا: إنّه انسباق المعنى إلى الذهن من حاقّ اللفظ، وكان علامة

على الحقيقة؛ لأنّ المعنى المجازي لا يتبادر إلّا بالقرينة.

وقد أشكل على هذه العلامة بالدور؛ فإنّنا نتوسّل بالتبادر للعلم بما وضع له اللفظ، أي: الحقيقة، بينما ـ وفي نفس الوقت ـ لا يمكن تبادر معنى ما إلّا بعد أنْ يكون السامع عالما بوضع اللفظ لذلك المعنى، فيلزم الدور.

وقد ردّ البعض هذا الإشكال بطريقتين:

الأولى: إنّ التبادر وإنْ كان يتوقّف على العلم بالوضع، إلّا أنّه العلم الارتكازي به، وأمّا ما يتوقف على التبادر ويستفاد منه، فهو العلم التفصيلي بالوضع، فلا دور.

الثانية: أنْ يكون المقصود من هذه العلامة، هو أنّ التبادر عند العالم بالوضع يكون علامة على الحقيقة عند الجاهل به، فلا دور.

ثم ذكرنا ما يقتضيه التحقيق عند المصنف رحمه الله؛ من أنّه لا محلّ أساسا لهذا الدور؛ فإنّ التبادر لا يتوقّف على العلم بالوضع، بل على الوضع نفسه بالمعنى الذي اخترناه سابقاً، وهو: القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى، هذا ما يتوقّف عليه التبادر، وأمّا ما يتوقّف على التبادر، ويستفاد منه، فهو العلم بوجود ذلك الوضع، والقرن، فلا دور من الأساس.

أسئلة محورية

١ ما هو التبادر؟ وكيف يكون علامة على الحقيقة؟

٢. بيّن إشكال الدور الذي أورد على علاميّة التبادر؟

٣. دفع البعض إشكال الدور بردّين، أذكرهما مفصّلاً.

٤. ما هو التحقيق الذي ذكره المصنف رحمه الله لدفع إشكال الدور؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفائدة من عقد بحث بعنوان: «علامات الحقيقة والمجاز»؟

٢. ما الفرق بين أنْ يكون التبادر فرع العلم بالوضع، وبين أنْ يكون فرع نفس الوضع؟

٣. لو تأمّلت في كلام المصنفﷺ، لرأيت أنّ المعنى المجازي أيضاً يتبادر من اللفظ، فكيف يكون معنىً مجازياً والتبادر علامة الحقيقة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال في *الكفاية*:

لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، وانسباقه إلى الذهن من نفسه وبلا قرينة، علامة كونه حقيقة فيه؛ بداهة أنّه لولا وضعه له لما تبادر.

لا يقال: كيف يكون علامة مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له ـ كما هو واضح ـ فلو كان العلم به موقوفاً عليه لدار.

فإنّه يقال: الموقوف عليه غير الموقوف عليه؛ فإنّ العلم التفصيلي - بكونه موضوعاً له - موقوف على التبادر، وهو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي لا التفصيلي، فلا دور.

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أنْ يخفى.

بعد التأمّل في كلام المصنفﷺ، وكلام صاحب *الكفاية*، أجب عمّا يلي:

أ) من الذي كان أوضح في بيان المراد من «التبادر»؟

ب) هل يمكنك أنْ تستفيد ممّا تعلمته في هذا الدرس في توضيح مراد صاحب *الكفاية* في قوله: «لا يقال: ...»؟

ج) اشرح قوله في *الكفاية*:

هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم، وأمّا إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة، فالتغاير أوضح من أنْ يخفى.

التطبيق الثاني

عندما نسمع قائلاً يقول عند دخول رجل شجاع مثلاً: «جاء الأسد»، فالذي يتبادر من هذا الكلام، هو أنّه قصد بالأسد الرجل الشجاع، فهل يعتبر هذا علامة على أنّ لفظ الأسد قد وضع للرجل الشجاع؛ باعتبار أنّه لم يكن هناك قرينة؛ فإنّه لم يقل مثلاً: «جاء الأسد حاملاً سيفه»؟

استفد ممّا تعلّمته في هذا الدرس للإجابة على السؤال.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي:١٦٣/١ وما بعدها.
٢. *كفاية الأصول*:٣٣.

٣٤

علامات الحقيقة والمجاز(٢)

المدخل

كنّا قد بدأنا في الدرس السابق بذكر علامات الحقيقة والمجاز، وقد ذكرنا العلامة الأولى، وهي: التبادر، ورأينا أنها علامة تامّة، وبقي أنْ نتناول في هذا الدرس، العلامتين الأخريين للحقيقة، وهما: صحّة الحمل، والاطّراد.

وسنوضّح المراد من كلّ منهما على ما ادّعاه المتمسّك بهما كعلامة للحقيقة، ثمّ نقف وقفة تحقيق لنجد عدم تمامية ذلك.

حدود الدرس

ومنها: صحّة الحمل فإنْ صحّ الحمل الأوّلي الذاتي للفظ المراد استعلام حاله على معنىً؛ ثبت كونه هو المعنى الموضوع له، وإنْ صحّ الحمل الشائع؛ ثبت كون المحمول عليه مصداقاً لعنوان هو المعنى الموضوع له اللفظ، وإذا لم يصحّ كلا الحملين ثبت عدم كون المحمول عليه نفس المعنى الموضوع له ولا مصداقه.

والصحيح أنّ صحّة الحمل إنّما تكون علامة على كون المحمول عليه هو نفس المعنى المراد في المحمول أو مصداق المعنى المراد، أمّا إنّ هذا المعنى المراد في جانب المحمول هل هو معنى حقيقي

للفظ أو مجازيّ، فلا سبيل إلى تعيين ذلك عن طريق صحّة الحمل، بل لابد أنْ يرجع الإنسان إلى مرتكزاته لكي يعيّن ذلك.

الاطّراد

و منها: الاطّراد وهو: أنْ يصحّ استعمال اللفظ في المعنى المشكوك كونه حقيقيّاً في جميع الحالات، وبلحاظ أيّ فرد من أفراد ذلك المعنى فيدلّ الاطّراد في صحّة الاستعمال على كونه هو المعنى الحقيقيّ للفظ؛ إذ لا اطّراد في صحة الاستعمال في المعنى المجازي.

و قدأُجيب على ذلك بأنّ الاستعمال في معنىً إذا صح مجازاً ولو في حال وبلحاظ فردٍ صحّ دائماً، وبلحاظ سائر الأفراد مع الحفاظ على كلّ الخصوصيّات والشؤون التي بها صحّ الاستعمال في تلك الحالة أو في ذلك الفرد، فالاطّراد ثابت إذن في المعاني المجازية أيضاً مع الحفاظ على الخصوصيات التي بها صحّ الاستعمال.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس علامتين من العلامات التي ادّعي دلالتها على الحقيقة، وهما: صحّة الحمل، والإطّراد.

أمّا صحّة الحمل، فتقريب الاستدلال بها بأنْ نقول: إنّ صحّة حمل اللفظ على معنى بالحمل الأولي الذاتي، يدلّ على أنّ الموضوع هو عين المعنى الذي وضع له اللفظ، وبالحمل الشايع الصناعي، يدلّ على أنّه فرد منه.

وقد لاحظنا على ذلك: إنّ غاية ما تقتضيه صحّة الحمل، هو صحّة استعمال اللفظ في ما حمل عليه، وأمّا نوع هذا الاستعمال، وأنّه حقيقي، أو مجازي فلا.

وأما الاطّراد، فتقريب الاستدلال به، هو: إنّ اطّراد استعمال لفظ ما في معنى يشكّ في كونه معنى حقيقياً، في جميع الحالات، وبلحاظ جميع الأفراد، يدلّ على أنّه معنى حقيقي؛ إذ لا اطّراد في المعنى المجازي.

وقد أجيب على ذلك، بأنّ الإطراد موجود حتّى في المعاني المجازية إذا حافظنا على الحيثيات المأخوذة في صحّة الاستعمال المجازي.

أسئلة محورية

١. كيف يمكن التمسّك بصحّة الحمل كعلامة على الحقيقة؟
٢. ما هو رأي السيد الشهيد رحمه الله بصحّة الحمل كعلامة على الحقيقة؟
٣. وضّح كيفية الاستناد إلى الاطّراد لإثبات الحقيقة؟
٤. بماذا أجيب على استناد البعض على الاطّراد لإثبات الحقيقة؟

أسئلة تخصصية

١. أذكر مثالا على صحّة حمل لفظ على معنى ما بالحمل الأوّلي الذاتي، ومثالا آخر للحمل الشايع الصناعي.
٢. إذا لم يصحّ كلا الحملين في حمل لفظ ما على معنىً ما، فماذا تكون النتيجة من حيث الوضع؟ مثّل لما تقول.

تطبيقات

قال الشهيد الثاني رحمه الله في *المسالك*:

> عقد البيع وغيره من العقود، حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد، لوجود خواصّ الحقيقة والمجاز فيهما، كمبادرة المعنى إلى ذهن السامع عند إطلاق قولهم: «باع فلان داره»، وغيره... وعدم صحّة السلب... وانقسامه إلى الصحيح والفاسد، أعمّ من الحقيقة.

وعلّق عليه السيد الحكيم رحمه الله في *نهج الفقاهة* بقوله: «وصحّة السلب: يعني عن الفاسد».

لاحظ هذين النصّين لنكتشف معاً المعلومات التالية ببركة ما تعلّمناه في هذا الدرس، وما قبله:

١. استعمل الشهيد الثاني ﵀ علامتين من علامات الحقيقة لإثبات أنّ «البيع» وغيره من العقود حقيقة في الصحيح، أي: المفيد للأثر المقصود منه، وهو النقل والانتقال في البيع مثلاً، وأمّا البيع الفاسد غير المفيد، فهو بيع أيضاً، ولكن مجازاً، وهاتان العلامتان هما:

الأولى: التبادر من إطلاق قولهم: «باع...»، والمقصود من الإطلاق، هو ما تعلّمته في الدرس السابق، من أنّ التبادر إنّما يكون علامة على الحقيقة، عندما يفهم المعنى المراد إثبات كون اللفظ حقيقة فيه من حاقّ اللفظ وحده، وبلا وجود قرينة.

الثانية: الاطّراد، وقد عبّر عنها الشهيد الثاني ﵀ بقوله: «وصحة السلب»، وهنا جاءت تعليقة السيد الحكيم بقوله: «عن الفاسد»، والمقصود بهذه العلامة كما قلنا هو الاطّراد، بتقريب: إنّ كلمة البيع، لو كانت حقيقة في البيع الفاسد أيضاً كما هي حقيقة في الصحيح، لاطّرد استعمالها في الفاسد كما يطّرد في الصحيح، والحال أنّها ليست مطّردة فيه؛ إذ يمكن أنْ نسلب البيع عن الفاسد، فنقول عنه: «هذا ليس بيعاً».

٢. أنظر إلى قول الشهيد الثاني ﵀: وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقة»، تأمّل فيه جيّدا؛ لكي تعرف أنّه إشارة إلى العلامة الثانية من العلامات التي ذكرها السيد الشهيد في درسنا، وهي صحّة الحمل، كما أنّها إشارة أيضاً إلى ما ردّ به السيد الشهيد ﵀ هذه العلامة في درسنا هذا أيضاً، وإليك التفصيل:

أشكل البعض على الشهيد الثاني ﵀، القائل بأنّ البيع حقيقة في الصحيح فقط، بإشكال حاصله: إنّ من علامات الحقيقة صحّة الحمل كما أوضحناه في الدرس، وفي ما نحن فيه يصحّ حمل «البيع الفاسد» على كلمة «البيع»؛ لصحّة قولنا في تقسيم البيع: «البيع: بيع صحيح، وبيع فاسد»، وصحة الحمل علامة على الحقيقة كما ذكرنا.

وقد ردّ الشهيد ﵀ هذا الإشكال بما ردّ به الشهيد الصدر ﵀ في حلقة الثانية، فقال:

صحة الحمل إنّما هي علامة على صحّة الاستعمال لا على كون الاستعمال حقيقياً؛ فيمكن أنْ يكون المراد من «البيع» الذي قسّموه، هو البيع الأعمّ من كونه

مستعملاً حقيقة أو مجازاً، وهذا معنى قولهم المشهور: «الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز».

مصادر الدرس

١. *تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:٢/ ٢١٥، ٢١٩.

٢. *محاضرات* السيد الخوئي رحمه الله:١/١٢٤.

٣. *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*:٢/ ١٥٩،طبعة حجرية.

٤. *نهج الفقاهة*، للسيد الحكيم:٢١.

٣٥

تحويل المجاز واستعمال اللفظ وإرادة الخاصّ

المدخل

لا زلنا في هذا التمهيد الذي أعدّه السيّد الشهيد﵀ لدراسة الدليل الشرعي اللفظي، ونتناول في درسنا هذا اليوم بحثين من أبحاث هذا التمهيد:

أوّلهما: تحويل المجاز إلى حقيقة. ونتناول فيه ما ادّعاه البعض من أنّه لا استعمال اسمه الاستعمال المجازي، بل جميع الاستعمالات حقيقية، فلا مجاز في اللفظ، نعم، هناك مجاز في التطبيق، وهو المسمّى بالمجاز العقلي.

والثاني: استعمال اللفظ، وارادة الخاص. ونتناول فيه، استعمال لفظ ما وإرادة حصّة خاصّة من حصصه، وسنذكر أنّ له طريقتين، الأولى: بواسطة المجاز، والأخرى: بواسطة الحقيقة، وهو ما نسمّيه بتعدّد الدالّ والمدلول.

حدود الدرس

تحويل المجاز إلى حقيقة

إذا استعمل الإنسان كلمة الأسد مثلاً الموضوعة للحيوان المفترس في الرجل الشجاع فهذا استعمال مجازي. وقد يحتال لتحويله إلى استعمال حقيقي بأنْ يستعمله في الحيوان المفترس ويطبّقه على

الرّجل الشجاع، بافتراض أنّه مصداق للحيوان المفترس؛ إذ بالإمكان أنْ يفترض غير المصداق مصداقا بالاعتبار والعناية، ففي هذه الحالة لا يوجد تجوّز في الكلمة؛ لأنّها استعملت فيما وضعت له، وإنّما العناية في تطبيق مدلولها على غير مصداقه فهو مجاز عقليّ لا لفظيّ.

استعمال اللفظ وإرادة الخاصّ

إذا استعمل اللفظ وأريد به معنىً مباين لما وضع له فهو مجاز بلا شكّ. وأمّا إذا كان المعنى الموضوع له اللفظ ذا حصص وحالات كثيرة وأريد به بعض تلك الحصص، كما إذا أتيت بلفظ الماء وأردت ماء الفرات فهذا له حالتان: الأولى: أنْ تستعمل لفظة الماء بمفردها في تلك الحصّة بالذات، أي في ماء الفرات بما هو ماء خاص، وهذا يكون مجازاً؛ لأنّ اللفظ لم يوضع للخاصّ بما هو خاصّ. الثانية: أنْ تستعمل لفظة الماء في معناها المشترك بين ماء الفرات وغيره وتأتي بلفظ آخر يدلّ على خصوصية الفرات بأن تقول: ائتني بماء الفرات، فالحصّة الخاصّة قد أفيدت بمجموع كلمتي ماء والفرات لا بكلمة ماء فقط، وكلّ من الكلمتين قداستعملت في معناها الموضوعة له فلا تجوّز، ونطلق على إرادة الخاصّ بهذا النحو طريقة تعدّد الدالّ والمدلول، فطريقة تعدّد الدالّ والمدلول، نعني بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوالّ وبإزاء كلّ دالّ واحد من تلك المعاني.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحثين من أبحاث التمهيد الذي أعدّه السيد الشهيد‏رحمه الله لمباحث الدليل الشرعي اللفظي:

أوّلهما: تحويل المجاز إلى حقيقة.

وقد ذكرنا فيه أنّ المجاز نوعان باعتبار محل العناية والتجوّز، فإنْ كان التجوّز في اللفظ، كان المجاز لفظياً، وإنْ كان في التطبيق لا في اللفظ، فإنّه المجاز العقلي، والذي يسمّى أيضاً بالمجاز السكّاكي، فيحوّل المجاز اللفظي فيه إلى مجاز عقلي، فلا يكون في اللغة أيّ مجازيّة في اللفظ، وتكون الاستعمالات كلّها حقيقية.

الثاني: استعمال اللفظ، وإرادة الخاصّ.

فإنّ الدلالة على حصّة خاصّة من معنى ما باللفظ، لها طريقتان:

الأولى: إطلاق اللفظ وإرادة حصّة الخاصّة، وهو من المجاز.

الثانية: استعمال اكثر من لفظ ـ دال ـ لهذا الغرض، كما في قولنا: «ماء الفرات»، وهذا استعمال حقيقي على الطريقة المسمّاة بطريقة تعدّد الدالّ والمدلول، المقصود بها إفادة مجموعة من المعاني بمجموعة من الدوالّ ـ الألفاظ ـ بإزاء كل دالّ أحد تلك المعاني.

أسئلة محورية

١. ما هو المجاز العقلي؟ وما الفرق بينه وبين المجاز اللفظي؟

٢. كيف يمكن للمتكلّم أنْ يفترض غير المصداق مصداقاً؟

٣. ما المقصود بقوله رحمه الله: «أنْ تستعمل لفظ «الماء» بمفردها في تلك الحصة بالذات؛ لأنّ اللفظ لم يوضع للخاصّ بما هو خاصّ»؟

٤. ما المراد بطريقة تعدّد الدالّ والمدلول؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا يُحتال في بعض الأحيان لتحويل الاستعمال المجازي إلى استعمال حقيقي؟

٢. ما المقصود بالعناية في التطبيق؟

٣. لابد لصحّة أيّ مجاز، أنْ يكون هناك شبه بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فكيف عبّر السيد الشهيد رحمه الله بأنّ المعنى المجازي معنى مباين للمعنى الحقيقي؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الخوئي رحمه الله في محاضراته، في مقام الكلام في استعمال اللفظ في

المعنى المجازي، وفي أنّه يحتاج إلى وضع جديد في هذا المعنى المجازي، أم يكفي الوضع الأول؟ وهو ما درسناه سابقا:

التحقيق في المقام أنّ يقال: إنّ البحث عن ذلك يبتني على إثبات أمرين: الأوّل: وجود الاستعمالات المجازيّة في الألفاظ المتداولة بين العرف... الثاني:...

وحيث لم يثبت كلا الأمرين، فلا موضوع لهذا البحث؛ أمّا عدم ثبوت الأمر الأول، فلإمكان أنّ نلتزم بما نسب إلى السكّاكي؛ من أنّ اللفظ يستعمل دائما في المعنى الموضوع له، غاية الأمر، إنّ التطبيق قد يكون مبتنياً على التنزيل والادّعاء، بمعنى أنّ المستعمل ينزل شيئاً منزلة المعنى الحقيقي، ويعتبره هو، فيستعمل اللفظ فيه، فيكون الاستعمال حقيقياً، ولا بُعد في مانسب اليه... وقد تلّخص من ذلك، أنّ مانسب إلى السكاكي من إنكار المجاز في الكلمة، وأنّ جميع الاستعمالات بشتّى أنواعها وأشكالها استعمالات حقيقية، أقرب إلى الحقّ، وعلى ذلك، لا يبقى مجال لهذا البحث؛ فإنّ موضوعه الاستعمال المجازي، والمفروض أنّه لامجاز في الكلمة حتى يقع البحث في أنّ صحّته متوقّفة على... بل المجاز حينئذ إنّما هو في الإسناد والتطبيق، وبعد التصرف في الإسناد، وتنزيل المعنى المجازي بمنزلة المعنى الحقيقي، واعتباره فرداً منه ادّعاء، فالإستعمال استعمال في المعنى الحقيقي لامحالة.

١. استفد ممّا تعلّمته في هذا الدرس والدروس السابقة، في شرح، وتوضيح عبارة السيد الخوئي رحمه الله.

٢. استفد من هذه العبارة في توضيح الثمرة من القول بالمجاز في اللفظ (المجاز اللفظي)، أو القول بالمجاز في الاستعمال والتطبيق (المجاز العقلي).

٣. بماذا عبّر السيد الخوئي رحمه الله عن المجاز اللفظي؟ وبماذا عبّر عن المجاز العقلي؟

التطبيق الثاني

لو قال المولى للعبد: «إيتني بماء»، فأحضر له العبد ماءً غير بارد.

١. هل يحقّ للمولى أنْ يعاقب العبد على عدم إتيانه بماء بارد، وأنّه كان قد أراد الماء البارد للشرب؟ ولماذا؟

٢. كيف يمكن للعبد أن يدافع عن نفسه قبال سيده لدفع العقوبة؟ بيّن ذلك بوضوح، مستفيداً ممّا تعلّمته في هذا الدرس، أو غيره.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي: ١١٧/١ ومابعدها.

٢. *الكفاية*: ٤٢.

٣. *محاضرات* السيد الخوئي رحمه الله: ١/ ٩٢ ومابعدها.

٤. *تهذيب الأصول*: ٤٣/١ ومابعدها.

٣٦

الاشتراك والترادف(١)

المدخل

لا زلنا في هذا التمهيد الذي عقده المصنف رحمه الله للكلام في الدليل الشرعي اللفظي، ووصل بنا المسير إلى مبحث آخر من مباحث العلاقات بين الألفاظ، وهو: مبحث الاشتراك، والترادف.

ومحلّ البحث هنا ـ بعد تعريف كلّ من هذين المصطلحين ـ في إمكانية تصوير وقوع هذين في اللغة، بناءً على المسالك المختلفة للوضع، فنبدأ بغير مسلك التعهّد، لنرى أنّه ممكن، رادّين ما قد يتوهّم وروده في المقام.

ثمّ نعرج في بحثنا على منهج التعهّد، ذاكرين ما قد يرد على هذا المسلك في تصوير الاشتراك والترادف، ثمّ ـ وفي الدرس القادم ـ نذكر ما يمكن لأصحاب هذا المسلك أنْ يبدوه دفاعاً عن مسلكهم.

حدود الدرس

الاشتراك والترادف

لاشكّ في إمكان الاشتراك (وهو وجود معنيين للفظ واحد) والترادف (وهو وجود لفظين لمعنىً

واحد) بناءً على غير مسلك التعهّد في تفسير الوضع، ومجرّد كون الاشتراك مؤدّياً إلى الإجمال وتردّد السامع في المعنى المقصود لايوجب فقدان الوضع المتعدّد لحكمته؛ لأنّ حكمته إنّما هي إيجاد ما يصلح للتفهيم في مقام الاستعمال ولو بضمّ القرينة.

وأمّا على مسلك التعهّد فلا يخلو تصوير الاشتراك والترادف من إشكال؛ لأنّ التعهّد إذا كان بمعنى (الالتزام بعدم الإتيان باللفظ، إلّا إذا قصد تفهيم المعنى الذي يضع له اللفظ) امتنع الاشتراك المتضمّن لتعهّدين من هذا القبيل بالنسبة إلى لفظ واحد؛ إذ يلزم أنْ يكون عند الإتيان باللفظ قاصداً لكلا المعنيين وفاء بكلا التعهّدين، وهو غير مقصود من المتعهّد جزماً، وإذا كان التعهّد بمعنىً (الالتزام بالإتيان باللفظ عند قصد تفهيم المعنى) امتنع الترادف المتضمّن لتعّهدين من هذا القبيل بالنسبة إلى معنى واحد؛ إذ يلزم أنْ يأتي بكلا اللفظين عند قصد تفهيم المعنى، وهو غير مقصود من المتعهد جزما.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن بحث آخر من مباحث الألفاظ، وهو الاشتراك، والترادف، فعرفنا كلّا منهما، ثمّ بيّنا أنّهما لا إشكال في إمكانهما بناءً على غير مسلك التعهّد بلا أنْ يلزم إشكال اللغوية الذي تخيّله البعض لإثبات عدم إمكان الاشتراك على هذه المسلك.

ثم تناولنا إمكان هذين الأمرين على مسلك التعهّد، وذكرنا أنّ للتعهّد أحد معنيين لا يسلم كلّ منهما عن إشكال، فعلى المعنى الأول، يلزم امتناع الاشتراك وإنْ أمكن الترادف، وعلى الثاني، يمتنع الترادف وإنْ أمكن الاشتراك، وسنتناول في الدرس القادم إنْ شاء الله ما يمكن التخلّص به من هذا الإشكال.

أسئلة محورية

١. ما المراد بكلّ من الاشتراك، والترادف؟

٢. لماذا لم يكن شكّ في إمكان الاشتراك، والترادف بناء على غير مسلك التعهّد؟

٣. لو كان الاشتراك ممكنا بناءً على غير مسلك التعهّد، ألّا يلزم من ذلك اللغو، وعدم إعطاء الوضع فائدته من التفهيم؟

٤. لماذا لا يخلو تصوير الاشتراك، والترادف على مسلك التعهّد من إشكال؟

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة الاشتراك، والترادف في اللغة؟

٢. هل يرد الإشكال الذي ذكره السيد الشهيدﷺ على إمكان الاشتراك والترادف على غير مسلك التعهد أيضاً؟

٣. لماذا ردّد السيد الشهيد في التعهّد بين معنيين؟

٤. ذكر المصنفﷺ، أنّه على المعنى الأوّل للتعهّد يمتنع الاشتراك، فهل يمتنع الترادف؟ وما العلة في ذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الإمامﷺ في *تهذيب الأصول*:

الأمر الثاني عشر: في الاشتراك: الحقّ وقوع الاشتراك فضلاً عن إمكانه، ومنشأه، إما تداخل اللغات، أو حدوث الأوضاع التعيينية بالاسعمال في ما يناسب المعنى الأوّل، أو غير ذلك من الأسباب.

لو تأمّلت في هذا النصّ، لفهمت أنّ الكلام في الاشتراك يقع في مقامين: أوّلهما: إمكان الوقوع، والثاني: وقوع هذا الشيء الذي ثبت كونه ممكناً.

ولا تصل النوبة إلى المقام الثاني، إلّا إذا ثبت في المقام الأوّل الإمكان، وإلّا فغير الممكن لا نحتاج إلى البحث عن وقوعه وعدمه خارجا؛ إذ المفروض أنّه غير ممكن الوقوع، فكيف يقع؟!

بعد هذا التوضيح، إرجع إلى ماذكرناه لك في درسنا الحاضر، هل تجده كلاما في المقام الأوّل؟ أم الثاني؟

حاول أنْ لاتنسى البحث بهذه الطريقة الفنّية، فإنْ أردتَ البحث في وجود شيء ما على وجه هذه الأرض مثلا، فعليك أنْ تبحث أوّلاً في إمكانه، وهل هناك مانع من وجوده أم لا؟ ثمّ تبحث في المقام الثاني عن أنّ هذا الذي ثبت كونه ممكن الوجود في المقام الأول ـ على فرض ثبوت الإمكان ـ هل وجد في الخارج أم لا؟ فما كلّ ممكن بواقع.

راجع بهذا الشأن كلام السيد الشهيد رحمه الله في *تقريرات* السيد الهاشمي: ١١٦/١.

التطبيق الثاني

قال الآخوند رحمه الله في *الكفاية*:

الحادي عشر: الحقّ وقوع الاشتراك؛ للنقل، والتبادر، وعدم صحّة السلب بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد، وإنْ أحاله بعض لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع لخفاء القرائن؛ لمنع الإخلال أوّلاً؛ لإمكان الاتكال على القرائن الواضحة، ومنع كونه مخلّا بالحكمة. ثانياً؛ لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً.

أ) ما هو المقام الذي يتكلّم فيه صاحب *الكفاية*؟ هل هو مقام الإمكان أم مقام الوقوع؟

ب) لاحظ نوع الإشكال الذي أورده البعض عليه، والذي أشار له هو بقوله قدس سره: «وإنْ أحاله بعض؛ لإخلاله...»، لتجد أنّ الإشكال نابع من مقام الإمكان؛ فإنّ المراد منه، هو: كيف يقع وهو غير ممكن؛ لأنّه يستلزم الإخلال...؟

ج) لاحظ ماردّ به صاحب *الكفاية* رحمه الله هذا الإشكال، بماذا يختلف عمّا ذكره السيد الشهيد رحمه الله كردّ على نفس الإشكال؟

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي: ١١٦/١.

٢. *تهذيب الأصول*: ٩٢/١.

٣. *كفاية الأصول*: ٥١.

٤. *محاضرات* السيد الخوئي رحمه الله: ١٩٨/١.

٣٧

الاشتراك والترادف(٢)

المدخل

تكلّمنا عن إمكان وعدم إمكان الاشتراك والترادف على المسالك المختلفة للوضع، فقلنا: إنّهما ممكنان بلا إشكال فيما إذا ذهبنا إلى غير مسلك التعهّد، وأمّا على مسلك التعهّد، فإنّ الأمر لايخلو عن إشكال، وقد ذكرنا هذا الإشكال في الدرس الماضي، وما نريده في هذا الدرس، هو تصوير التعهّد بحيث يتخلّص أصحابه من هذا الإشكال.

وسنذكر في هذا الدرس ثلاثة حلول في هذا المقام: يبتني أوّلها على تعدد المتعهد، الذي هو الواضع، ويبتني ثانيها: على وحدة المتعهد ووحدة التعهّد؛ بأنْ يتعهد تعهّداً واحداً تخييرياً، ويبتني ثالثها: على وحدة المتعهد مع تعدّد التعهّد؛ بأنْ يتعهد تعهّدين مشروطين.

حدود الدرس

وحلّ الإشكال إمّا بافتراض (تعدّد المتعهّد) أو (وحدة المتعهّد بأنْ يكون متعهّداً بعدم الإتيان باللفظ إلّا إذا قصد تفهيم أحد المعنيين بخصوصه، أو متعهّدا عند قصد تفهيم المعنى بالإتيان بأحد اللفظين) أو (فرض تعهّدين مشروطين على نحو يكون المتعهّد به في كلّ منهما مقيّدا بعدم الآخر).

خلاصة الدرس

كنّا قد ذكرنا في الدرس السابق إشكالا على أصحاب نظرية التعهّد، يلزم منه تارة عدم إمكان الاشتراك، وعدم إمكان الترادف تارة أخرى، وفي هذا الدرس، ذكرنا ما يمكن أنْ يتخلّص به أصحاب هذه النظرية من ذلك الإشكال، فأعطينا ثلاثة حلول، يعتمد الأوّل منها على تعدّد المتعهّد، ويعتمد الثاني منها على وحدته ووحدة المتعهّد به؛ بأنْ يتعهّد تعهّدا واحداً ولكنّه تخييري، ويعتمد الثالث منها على وحدة المتعهّد وتعدّد التعهّد؛ بأنْ يتعهّد تعهّدين مشروطين.

أسئلة محورية

١. كيف يتمّ دفع إشكال استحالة الاشتراك والترادف بافتراض تعدّد المتعهّد؟
٢. كيف يتمّ دفع الإشكال مع الحفاظ على وحدة المتعهد؟ أذكر ذلك بناء على كلا التفسيرين للتعهّد.
٣. كيف يمكن فرض تعهّدين مشروطين للتخلّص من الإشكال؟

أسئلة تخصصية

١. قرّب الطرق التي ذكرها المصنف رحمه الله للتخلّص من إشكال عدم إمكان الترادف.
٢. ذكر المصنف رحمه الله طرقاً ثلاثة للتخلص من إشكال استحالة الاشتراك والترادف، أيٌّ هذه الطرق هو الأقرب إلى نمط تفكير أصحاب نظريّة التعهّد؟

«الجواب: ذكر المصنف رحمه الله عند ذكره لنظريات الوضع، أنّ نظريّة التعهّد يلزم منها أنْ يكون كلّ متكلم متعهّد وواضع، وعليه، فيمكن أنْ يقال: إنّ الإشكال يرتفع بالحلّ الأوّل، ويكون هو الأقرب إلى نمط تفكير أصحاب هذه النظريّة، وإنّ اختار السيد الخوئي رحمه الله - وهو من أصحاب هذه النظرية - الذهاب إلى وحدة التعهّد كما سيأتي كلامه في التطبيقات».

٣. لماذا يجب على أصحاب مسلك التعهّد أنْ يذكروا دفعاً لما أورده السيد الشهيد عليهم من عدم إمكان الإشتراك تارة، وعدم إمكان الترادف تارة أخرى؟ ما المحذور في الالتزام بعدم الاشتراك، أو عدم الترادف؟

تطبيقات

قال المحقّق الخوئي رحمه الله ـ وهو من أصحاب مسلك التعهّد ـ في *المحاضرات*:

التحقيق: أنّ ما أفاده ـ صاحب *الكفاية* ـ من إمكان الإشتراك، وإنّه لا يمتنع ولا يجب وإنْ كان صحيحاً، إلّا أنّه إنّما يتمّ على مسلك القوم في تفسير الوضع؛ فإنّه على مسلك من يرى أنّ حقيقة الوضع عبارة عن اعتبار الواضع...، أو...، أو...؛ إذ الاعتبار خفيف المؤونة، ولا محذور في تعدده في اللفظ الواحد أصلاً.

وأما على ما نراه من أنّ حقيقة الوضع التعهّد والالتزام النفساني، فلا يمكن الاشتراك بالمعنى المشهور، وهو تعدّد الوضع على نحو الاستقلال في اللفظ الواحد، والوجه في ذلك، هو: إنّ معنى التعهّد ـ كما عرفت ـ عبارة عن تعهّد الواضع في نفسه بأنّه متى ما تكلّم بلفظ مخصوص لا يريد منه إلّا تفهيم معنى خاصّ، ومن المعلوم أنّه لا يجتمع مع تعهّده ثانياً بأنّه متى ما تكلّم بذلك اللفظ الخاصّ لا يقصد إلّا تفهيم معنى آخر يباين الأوّل؛ ضرورة أنّ معنى ذلك ليس إلّا النقض لما تعهّده أوّلاً...، إلّا أنْ يرفع يده عن الأوّل، ويلتزم ثانياً بأنّه متى تكلّم بذلك اللفظ الخاصّ، يقصد منه تفهيم أحد المعنيين الخاصّين، فالذي يمكن من الإشتراك هو هذا المعنى.

نعم، في مقام الاستعمال، لابد من نصب قرينة على إرادة تفهيم أحدهما بالخصوص؛ فإنّ اللفظ غير دالّ إلّا على إرادة أحدهما لابعينه... .

ـ بعد التأمّل في هذا النصّ، أجب عمّا يلي:

أ) ذكر السيد الشهيد الصدر رحمه الله في الدرس السابق أنّه لا شك في إمكان الاشتراك والترادف بناءً على غير مسلك التعهّد، ولكنّك لو تأمّلت في كلامه هناك، لما وجدت أنّه ذكر دليلا عليه، واكتفى بدفع مايمكن أنْ يتوجّه على الاشتراك من فقدان الوضع المتعدّد لحكمته، تأمّل في كلام السيد الخوئي رحمه الله المنقول، هل يمكنك أنْ تقتنص الدليل المفقود؟

ب) ذكر السيد الشهيد﵀ في الدرس السابق والحالي تفسيرين لمسلك التعهّد بناءً على تصوير المتعهَّد به، فإلى أيّ منهما يذهب السيد الخوئي﵀؟

ج) ذكر السيد الشهيد ثلاثة طرق للتخلّص من إشكال استحالة الاشتراك والترادف، فما هو الطريق الذي اختاره السيد الخوئي﵀؟ ولماذا لم يختر حَلاً تعدّد المتعهد، نظراً إلى أنّه اعترف سابقا ـ على ما نقلنا من كلامه في أحد التطبيقات السابقة ـ بأنّ مذهب التعهّد يستلزم تعدّد المتعهّد؟

«الجواب: هذا الحلّ ذكره في دورته الأُصولية السابقة على *المحاضرات*، وقُرّرت في كتاب *الدراسات في علم الاصول*، للسيد علي الشاهرودي﵀: ١/ ٩٩، الرجاء مراجعة هذا الكتاب، ثمّ طرح الفكرة من قبل أحد الطلاب على الباقين».

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي:١/ ١١٦.
٢. *محاضرات* السيد الخوئي﵀:١/ ٢٠٢ـ٢٠٣.
٣. *دراسات في علم الأصول*:١/ ٩٩.

٣٨

تصنيف اللغة

المدخل

ومن جملة البحوث التي يطرحها المصنِّف رحمه الله في تمهيده للدليل الشرعي اللفظي، هو مابين أيدينا من بحث عنوانه قدس سره بعنوان: «تصنيف اللغة»، والذي يُعتبر بدوره تمهيداً لبحث أوسع هو: «المعاني الحرفية»، التي وقعت بحثاً وتحقيقاً لجمهور المحقّقين من الأصوليين.

ما هي المعاني الحرفية؟ وما هي المعاني الاسمية؟ وما أمثلتها؟ وما الفرق بينهما؟ هذا ما سنتناوله بالبحث والتحقيق ابتداءً من درسنا هذا.

حدود الدرس

تصنيف اللغة

تنقسم اللغة إلى كلمة بسيطة وكلمة مركبة، وهيئة تركيبيّة، تقوم بأكثر من كلمة. فالكلمة البسيطة هي الكلمة الموضوعة بمادّة حروفها وتركيبها الخاصّ، بوضع واحد للمعنى، من قبيل أسماء الأجناس وأسماء الأعلام والحروف. والكلمة المركّبة هي الكلمة التي يكون لهيئتها وضع، ولمادّتها وضع آخر من قبيل الفعل، والهيئة التركيبية وهي الهيئة التي تحصل بانضمام كلمة إلى أخرى وتكون موضوعة لمعنى خاصّ. والهيئات والحروف عموما لا تستقلّ معانيها بنفسها؛ لأنّها من سنخ النسب

والارتباطات، ففي قولنا: (السير إلى مكّة المكرّمة واجب)، تدل (إلى) على نسبة خاصّة بين السير ومكّة، حيث أنّ السير ينتهي بمكّة، وتدل هيئة (مكّة المكرمة) على نسبة وصفية وهي كون (المكرمة) وصفاً لمكّة وتدلّ هيئة جملة (السير... واجب) على نسبة خاصّة بين السير وواجب، وهي أنّ الوجوب ثابت فعلاً للسير. والنسبة التي يدلّ عليها الحرف غير كافية بمفردها لتكوين جملة تامة، ولهذا نسمّى بالنسبة النّاقصة. وأمّا الهيئات فبعضها يدلّ على النسبة الناقصة كهيئة الجملة الوصفية، وبعضها يدلّ على النسبة التي تتكوّن بها جملة تامة، وتسمّى نسبة تامّة. وذلك كهيئة الجملة الخبرية أو هيئة الجملة الإنشائية من قبيل (زيد عالم) و(صُمْ).

و يصطلح أصولياً على التعبير بالمعنى الحرفيّ عن كل نسبة، سواء كانت مدلولة للحرف أو لهيئة الجملة الناقصة أو لهيئة الجملة التّامة، وبالمعنى الاسمي عمّا سوى ذلك من المدلولات.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس ما تصنف إليه اللغة، فقلنا: إنّها تنقسم إلى كلمة بسيطة، وكلمة مركبة، وهيئة تركيبية، وقد ذكرنا المراد بكلّ من هذه الأقسام الثلاثة، ومثّلنا لها أيضاً.

ثم ذكرنا الجامع بين الحروف والهيئات، فقلنا: إنّها سنخ نسب وارتباطات على اختلاف أنواعها، فهناك النسبة التي يدلّ عليها الحرف، كحرف الجرّ «إلى»، وهي نسبة الانتهاء التي هي نسبة ناقصة، وهناك نسبة تدلّ عليها الهيئات، وهي نوعان: نسبة ناقصة، كالنسبة التي تدلّ عليها الجملة الوصفية، ونسبة تامّة، كالنسبة التي تدلّ عليها الجملة الخبرية مثلا، وذكرنا الميزان في تمامية ونقصان النسبة، ثمّ انتهينا إلى توضيح المصطلح الأصولي: «المعنى الحرفي»، والذي قلنا: إنّه كلّ نسبة، سواء أكانت تامّة أم ناقصة، وما سوى ذلك، فهو المعنى الاسمي.

أسئلة محورية

١. ما هي أقسام اللغة الثلاثة؟ أذكرها مع التمثيل لكلّ منها.

٢. ما المقصود بالمصطلحات التالية:

أ) الكلمة البسيطة ب) الكلمة المركبة ج) الهيئة التركيبية

٣. ما معنى أنّ الهيئات والحروف، لا تستقلّ معانيها بنفسها؟ وما علّة ذلك؟

٤. ما الفرق بين النسبة التي يدلّ عليها الحرف، والنسبة التي تدل عليها هيئة الجملة؟

٥. «المعنى الحرفي» مصطلح أصولي، ما هو المراد به؟ وما هو المراد بالمعنى الاسمي؟

أسئلة تخصصية

١. لكلّ قسمة جهة تسمّى جهة القسمة، وهي الحيثية التي يأخذها المقسّم بعين الاعتبار فيقسّم، فما هي جهة القسمة في تقسيم اللغة إلى كلمة بسيطة، وكلمة مركبة، وهيئة تركيبية؟

٢. كيف تجمع بين قولهﷺ:

والهيئات، والحروف عموما لا تستقلّ معانيها بنفسها.

وبين قوله:

وأمّا الهيئات، فبعضها...يدلّ على النسبة التي تكوّن بها جملة تامّة، وتسمّى نسبة تامّة.

تطبيقات

جاء في *المدارك*:

وفي رواية سعيد بن إسماعيل، عن أبيه، قال: سألته عن الرجل يقارف الذنوب، يصلّى خلفه أم لا؟ قال: لا.

ما هي المعاني الاسمية، والمعاني الحرفية الموجودة في هذه الرواية؟ أذكرها مع الوجه في ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنِّف ﵀.

٢. *تقريرات* العلامة حسن عبد الساتر: ٨٧/٢ ومابعدها.

٣. *تهذيب الأصول*: ٢٠/١.

٤. *دراسات في علم الأصول*: ٣٠.

٥. *المدارك*: ٦٦/١.

٣٩

تصنيف اللغة(٢)

المدخل

عرفنا في الدرس السابق أنّ اللغة تنقسم إلى معانٍ اسمية ومعانٍ حرفية، وعرّفنا كلّاً من هذين المصطلحين، وذكرنا أمثلة لكلّ منهما، وتطرّقنا من بعيد للفرق بينهما، ويبقى في هذا الدرس أنْ نوضح ذلك الفرق بصورة أدق وأعمق، ونشير إلى ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في مقام التفريق بين هذه المعاني، ذاكرين أنّ مقتضى التحقيق هو عدم صحة ما ذهب إليه قدس سره من فرق.

حدود الدرس

ويختلف المعنى الحرفي عن المعنى الاسمي في أمور منها: أنّ المعنى الحرفيّ باعتباره نسبة وكلّ نسبة متقوّمة بطرفيها فلايمكن أنْ يلحظ دائماً ضمن لحاظ طرفي النسبة، وأمّا المعنى الاسميّ فيمكن أنْ يلحظ بصورة مستقلة.

وقد ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى التفرقة بين المعاني الاسميّة والمعاني الحرفية بأنّ الأولى إخطارية والثانية (إيجادية). والمستفاد من ظاهر كلمات مقرري بحثه أنّ مراده بكون المعني الاسمي إخطارياً، أنّ الاسم يدلّ على معنى ثابت في ذهن المتكلّم في المرتبة السابقة على الكلام،

وليس دور الاسم إلّا التعبير عن ذلك المعنى، ومراده بكون المعنى الحرفي إيجادياً أنّ الحرف أداة للربط بين مفردات الكلام فمدلوله هو نفس الربط الواقع في مرحلة الكلام بين مفرداته، ولا يعبّر عن معنى أسبق رتبة من هذه المرحلة، ومن هنا يكون الحرف موجداً لمعناه لأنّ معناه ليس إلّا الربط الكلامي الذي يحصل به.

وهذا المعنى من الإيجادية للحرف واضح البطلان؛ لأنّ الحرف وإنْ كان يوجد الربط في مرحلة الكلام ولكنّه إنّما يوجد ذلك بسبب دلالته على معنى، أي: على الجانب النسبيّ والربطيّ في الصورة الذهنية ونسبته إلى الربط القائم في الصورة الذهنية على حدّ ربط الاسم بالمعاني الاسمية الداخلة في تلك الصورة، فلا تصحّ التفرقة بين المعاني الاسمية والحرفية بالإخطارية والإيجادية.

نعم، هناك معنىً آخر دقيق ولطيف لإيجادية المعاني الحرفيّة تتميّز بها عن المعاني الاسمية تأتي الإشارة إليه في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله تعالى.

خلاصة الدرس

بعد أنْ صنّفنا اللغة في درسنا السابق إلى معاني حرفية ومعاني اسمية، وأشرنا للفرق بينهما إشارة عابرة، صرنا في هذا الدرس في مقام توضيح الفرق بصورة أدقّ وأوضح، فقلنا: إنّ الفرق بينهما إنّما هو في اللحاظ؛ فاللحاظ في المعاني الحرفية آليّ، وفي المعاني الاسمية استقلالي.

ثم تناولنا ما ذهب إليه المحقق النائيني من التفريق بينهما بالإخطارية والإيجادية، وذكرنا ما يستفاد من *تقريرات* بحثه من معنى للإخطارية والإيجادية، وهو:

إنّ دور الاسم هو التعبير عن معنى موجود في ذهن المتكلّم في مرحلة سابقة على الكلام فهو إخطاري، وأمّا الحرف فهو موجد لمعناه في مرحلة الكلام بعد أن لم يكن موجوداً قبل ذلك.

وقد رفض السيد الشهيدﷺ هذا المعنى للإيجادية لوضوح بطلانه؛ فإنّ نسبة

الحرف إلى المعنى الحرفي على حدّ نسبة الاسم إلى المعنى الاسمي بلا أيّ فرق، وبتبع هذا الرفض لم نقبل بذلك الفرق الذي أبرزه المحقق النائيني﵀، وإنْ كان هناك معنى آخر دقيق ولطيف وصحيح للإيجادية سنذكره في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله، به تتميّز المعاني الحرفية عن أختها الاسمية.

أسئلة محورية

١. ما هو الفرق الذي ذكره السيد الشهيد﵀ بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية؟ أذكره بوضوح.

٢. ماهو الفرق الذي ذكره المحقق النائيني﵀ بين المعاني الحرفية والاسمية، على ما يستفاد من *تقريرات* بحثه الشريف؟

٣. لماذا عبّر السيد الشهيد﵀ عن معنى الإيجادية المطروح في *تقريرات* بحث الميرزا النائيني بأنّه واضح البطلان؟

٤. لماذا لا يصحّ التفريق بين المعاني الحرفية، والاسمية بما ذهب إليه المحقّق النائيني﵀؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود من أنّ كلّ نسبة متقوّمة بطرفيها؟

٢. ذكر السيد الشهيد﵀ في هذا الدرس تعبيراً لربّما يكون قد عبّر به لأوّل مرّة، وهو: «والمستفاد من ظاهر كلمات مقرري بحثه»، فما هو الغرض من هذا التعبير؟

٣. عبّر السيد الشهيد﵀ في هذا الدرس بقوله: «وهذا المعنى من الإيجادية واضح البطلان»، فإنْ كان كذلك، فكيف ذهب إليه المحقق النائيني﵀، وهو من أصحاب المدارس الأصوليّة المرموقة؟

تطبيقات

قال السيد الإمام﵀ في *تهذيب الأصول*:

فالآن حان حين التنبيه على كلمة صدرت عن بعض أعاظم العصر، وعلى ما فيه، حيث قال بعد تقسيم المعاني إلى إخطارية وهي معاني الأسماء، وإيجادية: «إنّ معاني الحروف كلّها إيجادية...؛ لأنّ شأن أدوات النسبة ليس إلّا إيجاد الربط بين جزئي الكلام الذي لا يحصل بدونها، وبعد إيجاد الربط، يلاحظ مجموع الكلام من النسبة والمنتسبين، فإنّ كان له خارج يطابقه كان صدقا، وإلّا فلا»، والضعف فيه من وجهين:

الأول: إنّ حصول الربط في الكلام ببركة الحروف والأدوات أمر مسلم، إلّا أنّ شأنها ليس منحصراً فيه، والوجدان والتتبع في مواد اللغات المختلفة أصدق شاهدين على أنّ هذا متفرّع على استعمالها في معانيها المختلفة الآلية، وإنّها بلا دلالة على معنى غير موجدة للربط.

دقّق في هذا الكلام قليلا، وتأمّل فيه، لتجد أنّه عين ما ذكره السيد الشهيد﵀ في درسنا.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف﵀.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:١/٢٤٣، و*تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:٢/١١٦ـ١١٧.

٣. *تهذيب الأصول*:١/٢٣ـ ٢٤.

٤. *فوائد الأصول*، الكاظميني:١/٣٦ـ ٣٨.

٥. *أجود التقريرات*:١/١٦.

٤٠

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

المدخل

نتناول في هذا الدرس المقارنة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية الموازية لها في المعنى، كمن و«ابتداء»، فإنّهما متوازيان، فيتّجه البحث في إجراء مقارنة بينهما لنستجلي الفرق بين حقيقتيهما، حيث نرى عدم ترادفهما؛ بدليل عدم إمكان استبدال أحدهما بالآخر، فمع أنّهما كليهما للابتداء، فلماذا لا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؟

وهذا ما نجده أيضاً في هيئات الجمل مع أسماء موازية لها، فلابدّ من فهم الفرق بينهما أيضاً.

حدود الدرس

المقارنة بين الحروف والأسماء الموازية لها

كلّ حرف نجد تعبيراً اسمياً موازياً له فـ (إلى) يوازيها في الأسماء (انتهاء) و(من) يوازيها (ابتداء) و(في) توازيها (ظرفية) وهكذا، وعلى الرغم من الموازاة، فإنّ الحرف والاسم الموازي له ليسا مترادفين بدليل أنّه لايمكن استبدال أحدهما في موضع الآخر كما هو الشأن في المترادفين عادة. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ الحرف يدلّ على النسبة، والاسم يدلّ على مفهوم اسمي

يوازي تلك النسبة ويلازمها، ومن هنا لم يكن بالإمكان أنْ يفصّل مدلول (إلى) عن طرفيه ويلحظ مستقلاً، لأنّ النسبة لا تنفصل عن طرفيها بينما بالإمكان أنْ نلحظ كلمة الانتهاء بمفردها ونتصور معناها.

و نفس الشيء نجده في هيئات الجمل مع اسماء موازية لها، فقولك: (زيد عالم) إخبار بعلم زيد، فالإخبار بعلم زيد تعبير اسمي عن مدلول هيئة (زيد عالم)، إلّا أنّه لا برادفه لوضوح إنّك لو نطقت بهذا التعبير الاسمي، لكنت قدقلت جملة ناقصة لا يصحّ السكوت عليها، بينما (زيد عالم) جملة تامّة يصحّ السكوت عليها.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى المقارنة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية الموازية لها، وابتدأنا بالحروف ومايوازيها، كمن و «ابتداء»، حيث أنّهما مع كونهما معنيين متوازيين إلّا أنّهما ليسا مترادفين؛ لعدم إمكان استبدال أحدهما مكان الآخر، فذكرنا سبب ذلك، وإنّه لأجل فرق جوهري بين الحقيقتين ونفس هذا الكلام ذكرناه في المعاني الحرفية الأخرى غير الحرف، كهيئات الجمل والمعاني الاسمية الموازية لها، فرأينا أنّ ظاهرة عدم الترادف موجودة فيهما أيضاً وللعلّة نفسها.

أسئلة محورية

١. ما الدليل على عدم الترادف بين الحرف والاسم الموازي له؟
٢. ما السبب الكامن وراء عدم إمكان استبدال الحرف بالاسم الموازي له؟
٣. ما الدليل على أنّ الحرف يدلّ على النسبة؟
٤. هل تأتي ظاهرة عدم الترادف بين كلّ المعاني الحرفية، والمعاني الاسمية الموازية لها؟ أم أنّ هذه الظاهرة مختصّة بالحروف كمن، وإلى..؟

أسئلة تخصصية

١. ما معنى «الموازية» التي عبّر بها السيّد الشهيد؟

٢. ما فائدة هذا البحث؟ وما هي الثمرة منه؟

٣. ما المقصود بقوله: «النسبة لا تنفصل عن طرفيها»؟

٤. لماذا عبّر السيد الشهيد بـ«ابتداء»، و «انتهاء» ولم يعبر بـ«الابتداء»، و«الانتهاء»؟

تطبيقات

فليكن تطبيقنا اليوم من نوع جديد، ولنلاحظ طريقة ومنهج البحث الأصولي في موضوع مّا، فلنرجع إلى البحث الذي بين أيدينا، ولنتأمل فيه لكي نكتشف الخطوات التي قام بها المصنف ليصل إلى مرامه.

الخطوة الأولى: لاحظ أنّه ابتدأ أوّلاً ـ وقبل كلّ شيء ـ بانتخاب عنوان معبّر عمّا يرومه الباحث من بحثه، والذي هو إجراء مقارنة بين أمرين هما بصورة واضحة: الحروف من جهة، والأسماء الموازية لها من جهة أخرى، هذه كانت الخطوة الأولى.

الخطوة الثانية: فهي أشبه بالمقدمة أو التمهيد لمحل البحث والتحقيق؛ حيث نجد المصنف يخبرنا بمعلومة، هي: ظاهرة أنّ كلّ حرف من الحروف يوازيه معنى اسمي، ثمّ مثل لهذه الظاهرة.

الخطوة الثالثة: فكانت باطّلاعنا على ظاهرة أخرى، هي: إنّ المعنيين الحرفي والاسمي المتوازيين، ومع أنّهما متوازيان، إلّا أنّهما غير مترادفين، بدليل إنّنا لايمكننا استبدال أحدهما بدل الآخر.

الخطوة الرابعة: فكانت تدور حول البحث عن علّة هذه الظاهرة التي ذكرناها في الخطوة السابقة بعد أنْ كانت نتيجتها الفرق بين المعنيين حقيقة، وإلّا لجاز استبدال أحدهما بالآخر.

ومن هنا، إتّجه البحث إلى إيجاد هذه الحقيقة المختلفة بين الاثنين، فجاء الجواب: إنّ الحرف يدلّ على النسبة، وأمّا الاسم فيدلّ على مفهوم اسمي يوازي تلك النسبة ويلازمها.

الخطوة الخامسة: فكانت دليلاً علميّاً ادّعيناه في الخطوة السابقة كسبب للفرق بين المعنيين.

وفي الخاتمة، نقلنا ما ذكرناه في الحرف والاسم إلى كلّ معنى حرفي ومعنى اسمي موازٍ له، كهيئة الجملة وما وازاها من المعاني الاسمية.

تدبّر ما ذكرناه لك؛ فإنّه مهمّ جداً في هضم المطالب العلمية، والتمكّن من اتّخاذ موقف صحيح فني منها.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للسيد الشهيد رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:١/٢٣١وما بعدها، و*تقريرات* الشيخ حسن عبد الساتر:٢/٨٧ وما بعدها.

٣. *الكفاية*:٢٥ـ٢٧.

٤. *تهذيب الأصول*:١/٢٠ وما بعدها.

٥. *دراسات في علم الأصول*:١/٤٠ وما بعدها.

٤١

تنوّع المدلول التصديقي

المدخل

تكلّمنا في ما سبق عن الوضع وعلاقته بالدلالات الثلاث للكلام، والتي قلنا: إنّها الدلالة التصوّرية، والدلالتان التصديقيتان الأولى والثانية، وتناولنا بعض الشيء من علاقة الوضع على اختلاف نظريّاته بهذه الدلالات، ومنها نظرية التعهّد.

وبعد أنْ ازدادت معلوماتنا الآن عن الألفاظ وتصنيف اللغة، وعرفنا حقيقة كلّ من المعنى الحرفي والمعنى الاسمي، وغير ذلك، لا بأس بأنْ نرجع إلى هذا الموضوع؛ فقد حان الوقت لبحث وتحقيق أوسع عن هذا الأمر.

حدود الدرس

تنوّع المدلول التصديقي

عرفنا فيما سبق أنّ الألفاظ لها دلالة تصوريّة تنشأ من الوضع، ولها دلالة تصديقيّة تنشأ من السياق. والدلالة التصديقيّة الأولى تشترك فيها الكلمات والجمل الناقصة والجمل التامّة والدلالة التصديقية الثانية على المراد الجدي تختصّ بها الجمل التامّة، وسنخ المدلول التصديقيّ الأوّل واحد في جميع الألفاظ وهو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع، وأمّا سنخ

المدلول التصديقيّ الثاني، أي: المراد الجدّي فيختلف من جملة تامّة إلى جملة تامّة أخرى. فالجملة الخبريّة مثل (زيد عالم) مدلولها الجدّي قصد الإخبار والحكاية عن النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئتها، والجملة الاستفهامية (هل زيد عالم) مدلولها الجدّي طلب الفهم والاطّلاع على وقوع تلك النسبة التامة، والجملة الطلبيّة (صلّ) مدلولها الجدّي طلب إيقاع النسبة التامّة التي تدلّ عليها هيئة صلّ، أي: طلب وقوع الصلاة في المخاطب.

و يختلف في ذلك السيد الأستاذ فإنّه بنى ـ كما عرفنا سابقاً ـ على أنّ الوضع عبارة عن التعهّد وفرّع عليه أنّ الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع دلالة تصديقيّة لا تصوريّة بحتة، وعلى هذا الأساس اختار أنّ كلّ جملة تامّة موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التّصديقي الجدّي مباشرة وقد عرفت الحال في مبناه سابقاً.

أسئلة محورية

١. هل تشترك الكلمات، والجمل الناقصة، والجمل التامّة، في الدلالة التصديقية الأولى؟ ما هو الدليل على ذلك؟

٢. لماذا اختصّت الجمل التامّة بالدلالة التصديقية الثانية؟

٣. هل يختلف المدلول التصديقي الثاني من جملة خبريّة إلى جملة خبريّة أخرى؟ وضّح ذلك.

٤. ما معنى ما ذهب إليه السيد الخوئي ﵀ من أنّ كلّ جملة تامّة موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقي الجدّي مباشرة؟ وكيف وصل إلى هذه النتيجة؟

أسئلة تخصصية

١. ما معنى أنّ الدلالة التصديقية تنشأ من السياق؟

٢. ما الفرق بين الدلالة التصديقية والمدلول التصديقي؟

٣. لماذا سُمّيت الدلالة التصديقية بالتصديقية؟

«راجع ماسنذكره في التطبيق الثاني لهذا الدرس».

٤. ما دور كلمة «بحتة» في قول المصنف رحمه الله عن مذهب السيد الأستاذ رحمه الله: «الدلالة اللفظية الناشئة من الوضع دلالة تصديقية لا تصورية بحتة»؟

خلاصة الدرس

تكلّمنا عن تنوّع المدلول التصديقي، فبعد أنْ ذكرنا سابقاً أنّ للكلام دلالات ثلاث: تصورية، وتصديقية أولى، وتصديقية ثانية، حان الكلام في أنّ الدلالتين الأخيرتين أين توجدان في عالم الألفاظ والكلمات؟

ذكرنا أنّ التصديقية الأولى تشترك فيها الكلمات والجمل بنوعيها التامّة والناقصة، بخلاف التصديقية الثانية؛ فإنّها ممّا تختص به الجمل التامّة.

ثمّ انتقلنا بعد هذا إلى تنوع المدلول التصديقي في كلٍّ من الدلالتين، فقلنا: لا اختلاف في المدلول التصديقي للدلالة التصديقية الأولى؛ فإنّه في الجميع واحد هو قصد المتكلّم إخطار صورة المعنى في ذهن السامع، خلافاً للمدلول التصديقي للدلالة التصديقية الثانية؛ فإنّه قصد الإخبار في الخبرية، وقصد الطلب في الطلبيّة، وهكذا.

وهذا كلّه بناءً على غير مسلك التعهّد الذي اختاره السيد الخوئي رحمه الله، وأمّا بناء عليه، فإنّ كلّ جملة تامّة موضوعة بالتعهّد لنفس مدلولها التصديقي الجدي مباشرة. وقد عرفنا سابقاً مقتضى التحقيق في هذا المذهب.

تطبيقات

التطبيق الأوّل

لاحظ العبارات التالية، وبيّن المداليل التصورية والتصديقية لها إنْ وجدت، بناءً على مسلكنا ومسلك التعهّد.

١. ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ﴾.

٢. ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ﴾.

٣. «زيدٌ العالمُ».

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي رحمه الله في مباني الاستنباط:

إنّ للفظ باعتبار كونه ممّا استخدمه الإنسان لبيان مراداته لأبناء نوعه دلالات ثلاث: الأولى: دلالته على ذات المعنى ... وهذه الدلالة هي التي تسمّى عند القوم بالدلالة التصورية... .

الثانية: دلالته على أنّ المتكلم قد أراد باستعماله تفهيم المعنى، وهذه الدلالة هي التي تسمّى عند القوم بالدلالة التصديقية؛ باعتبار تصديق المخاطب المتكلم بأنّه في مقام تفهيم المعنى وإرادته، وإنْ كان الأنسب تسميتها بالدلالة الوضعيّة؛ لكونها مستندة إلى الوضع، بمعنى التزام المتكلّم وتعهّده بأنّه متى أراد تفهيم معنى خاصاً تكلّم بلفظ خاصّ،... وثبوت هذه الدلالة يتوقّف زائداً على الوضع والعلم به، على إحراز كون المتكلّم ... .

الثالثة: دلالته على أنّ الإرادة الاستعمالية مطابقة للإرادة الجدية، وهذه الدلالة هي التي تسمّى عند القوم أيضاً بالدلالة التصديقية؛ باعتبار تصديق المخاطب المتكلم بأنّه قد أراد باستعماله اللفظ تفهيم معناه بداعي الجدّ، في مقابل إرادته تفهيمه بداعي الامتحان أو الاستهزاء... .

تدبّر هذا النصّ، واستفد منه وممّا تعلّمته في *الحلقة الثانية*، وأجب عمّا يلي:

١. ما هي جهة القسمة المأخوذة في تقسيم دلالات الكلام إلى الدلالات الثلاث المعروفة؟

٢. لماذا سمّيت الدلالتان التصديقيتان بالدلالتين التصديقيتين؟

٣. لماذا كانت الدلالة التصديقية الأولى عند السيد الخوئي رحمه الله دلالة وضعية وبالعكس؟

«يمكنك الاستفادة ممّا جاء في *تقريرات السيد الهاشمي*:١٠٤/١ و١٠٥».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي* ج ١٠٤/١ـ١٠٥.

٣. *مباني الاستنباط*: ٢١٢/١ـ٢١٣.

٤٢

المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة

المدخل

آخر هذه الأبحاث اللغوية المهمّة التي نتطرّق لها في هذا التمهيد للدّليل الشرعي اللفظي، هو: المقارنة بين الجمل التامّة والجمل الناقصة من حيث المعنى الموضوع له في كلّ منهما؛ حيث نجد أنّ الأولى يصحّ السكوت عليها بخلاف الثانية، الأمر الذي يكشف عن الاختلاف بينهما وضعاً، فما هو تفسير هذا الاختلاف؟

وسنطرح في هذا البحث تفسيرين:

الأوّل: للسيد الأستاذ(السيد الخوئي رحمه الله)، من أصحاب مسلك التعهّد: حيث يفسّر هذا الاختلاف بطريقة تناسب هذا المسلك، وسنرد هذا التفسير ببعض ما ذكرناه من تحقيقات سابقة في النظريّة الصحيحة للوضع.

والثاني: التفسير الصحيح للاختلاف المذكور، وهو مايجب أنْ يناسب ما ذهبنا إليه من مسلك الاعتبار، وهو: إنّ الجملتين موضوعتان للنسبة، إلّا أنّ هذه النسبة مختلفة بين الجملتين بحيث تؤثّر الاختلاف المزبور.

حدود الدرس

المقارنة بين الجمل التامّة والناقصة

لا شكّ في أنّ المعنى الموضوع له للجملة التامة يختلف عن المعنى الموضوع له للجملة الناقصة، لأنّ الأولى يصحّ السكوت عليها دون الثانية.

و هذا الاختلاف يوجد تفسيران له

أحدهما مبني على أنّ المعنى الموضوع له هو المدلول التصديقي مباشرةً كما اختاره السيد الأستاذ تفريعاً على تفسيره للوضع بالتعهّد. وحاصله أنّ الجملة التامّة في قولنا: (المفيد عالم) موضوعة لقصد الحكاية والإخبار عن ثبوت المحمول للموضوع، والجملة الناقصة الوصفية في قولنا: (المفيد العالم) موضوعة لقصد إخطار صورة هذه الحصّة الخاصّة.

الجواب على ذلك ما تقدّم من أنّ المعنى الموضوع له غير المدلول التصديقي بل هو المدلول التصوّري، والمدلول التصوّري للحروف والهيئات هو النسبة، فلابدّ من افتراض فرق بين نحوين من النسبة أحدهما يكون مدلولاً للجملة التامّة، والآخر مدلول للجملة الناقصة.

و التفسير الآخر أنّ هيئة كلتا الجملتين موضوعة للنسبة ولكنها في إحداهما اندماجية وفي الأخرى غير اندماجية، وكلّ جملة موضوعة للنسبة الاندماجية فهي ناقصة، لأنّها تحول المفهومين إلى مفهوم واحد وتصير الجملة في قوله كلمة واحدة، وكلّ جملة موضوعة للنسبة غير الاندماجية فهي جملة تامّة.

و قد تقدم في الحلقة السابقة بعض الحديث عن ذلك.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس مقارنة بين الجملتين التامّة والناقصة في المعنى الموضوع له في كلّ منهما بعد أنّ لاحظنا اختلافاً بينهما؛ حيث يصحّ السكوت على الأولى دون الثانية، الأمر الذي يشير إلى اختلاف في ما وضعت له كلّ من الجملتين، فصرنا حينئذٍ بصدد تفسير هذا الاختلاف، فذكرنا تفسير المحقق الخوئي رحمه الله المبتني على مسلكه

في الوضع من التعهّد؛ فإنّ الجملة الخبريّة مثلاً موضوعة لقصد الإخبار، بينما الجملة الناقصة موضوعة لقصد إخطار حصّة خاصّة في الجملة الوصفية مثلاً، فهي موضوعة للتحصيص والتضييق لا قصد الإخبار.

وأجبنا على هذا الرأي برفض أساسه من مسلك التعهّد، بما ذكرناه سابقاً من أنّ الموضوع له هو المدلول التصوّري ليس إلّا.

وعلى هذا، طرحنا التفسير الثاني لهذا الاختلاف؛ حيث قلنا: إنّ الجملتين موضوعتان للمدلول التصوري، وهو النسبة، ولكنّها في الناقصة اندماجية، وفي التامّة غير اندماجية.

أسئلة محورية

١. ما هو الدليل على أنّ المعنى الموضوع له في الجملة التامّة يختلف عن المعنى الموضوع له في الجملة الناقصة؟
٢. ما هو التفسير الذي قدّمه السيد الخوئي رحمه الله للاختلاف بين الجملة التامّة والجملة الناقصة في المعنى؟
٣. ما هو الجواب الذي ذكره المصنف رحمه الله على تفسير المحقق الخوئي رحمه الله؟
٤. ما هو التفسير الآخر للاختلاف بين الجملتين الناقصة والتامّة في المعنى؟

أسئلة تخصّصية

١. ألا يمكن أنْ يكون سرّ الاختلاف بين الجملتين التامّة والناقصة في المدلول التصديقي لا الوضعي؛ بتقريب أنّ الجملة التامّة لها مدلول تصديقي ثانٍ بالإضافة إلى الأوّل، بخلاف الجملة الناقصة فليس لها إلّا المدلول التصديقي الأوّل؟

«راجع *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢٦٨/١».

٢. عندما نقول: «الجملة التامّة موضوعة... والجملة الناقصة موضوعة...»، فهل المقصود بذلك أنّ الجملة بما هي مركّبة من كلمات وحروف، أم ماذا؟

«للجواب: تأمّل في التعابير الواردة في هذا الدرس، فإنْ اكتفيت، وإلّا فراجع *الحلقة الأولى* بهذا الشأن».

تطبيقات

قال السيد الشهيد رحمه الله في *بحوث في شرح العروة الوثقى*، في مقام الإشكال على التمسّك بالآية الكريمة: ﴿وأنزَلْنَا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً﴾ على طهوريّة مطلق الماء وإنْ لم ينزّل من السماء:

> الإشكال الثابت في المقام ... أنّ الحكم بالطهورية لم يسند في الآية الكريمة إلى الماء بنسبة تامّة حتّى يقال بأنّ مقتضى الإطلاق أنّه حكم على طبيعة الماء بلا قيد، وإنّما أسند إليه بنحو التوصيف والنسبة الناقصة التحصيصية، فلا يمكن إثبات عموم الحكم لتمام أفراد الموصوف بالإطلاق، ففرق كبير بين أنْ نقول: «الماء طهور»، وبين أنْ نحكم على الماء الطهور بأنّه نازل من السماء مثلاً.

ففي الجملة الأولى كانت الطهورية منسوبة إلى الماء بالنسبة التامّة، ويمكن حينئذٍ التمسّك بإطلاق كلمة «الماء» لإثبات طهورية تمام أقسامه، وأمّا في الجملة الثانية، فقد أُخذت الطهورية قيداً للماء على نهج النسبة الناقصة، لا حكماً للماء على نهج النسبة التامّة، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق لإثبات طهوريّة تمام أقسام المياه.

فالجملة الأولى من قبيل قولنا: «الغيبة محرّمة»، والجملة الثانية من قبيل قولنا: «إنّ الله يعاقب على الغيبة المحرّمة»، فكما أنّ التمسك بالإطلاق لإثبات حرمة تمام أقسام الغيبة إنّمايصحّ في الجملة الأولى دون الثانية، كذلك في المقام.

فالإشكال من ناحية أنّ الطهورية نُسبت إلى الماء بنسبة ناقصة تحصيصية لا بنسبة تامّة حكمية، فلا يمكن التمسّك بالإطلاق.

المطلوب ملاحظة

١. تطبيق الجملة التامّة والجملة الناقصة على المثالين المذكورين المحتملين في الآية .

٢. ملاحظة التأثير المباشر للجملة التامّة والناقصة على استفادة الإطلاق وعدمه من الآية الكريمة، والذي يؤثّر تأثيراً واضحاً في سعة الحكم المستفاد من الآية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢٥٩/١وما بعدها «بحث الهيئات».

٣. *بحوث في شرح العروة الوثقى*: ٢٦/١.

٤. *محاضرات* السيد الخوئي رحمه الله: ٨٣/١ وما بعدها.

٤٣

الدلالات الخاصّة والمشتركة ومادّة الأمر

المدخل

وبما طرحناه من بحوث لغوية في الدلالة اللفظية، وعلاقات الألفاظ بالمعاني، نكون قد انتهينا من التمهيد المُعدّ للدخول في الأبحاث اللغوية الأُصولية، وأوّلها: دلالات الدليل الشرعي اللفظي الذي يصلح أنْ يكون موضوعاً لعلم الأصول، أي: لأنْ يكون عنصراً مشتركاً في عملية الاستدلال الفقهي، وإنْ شئت فعبّر بالدلالات العامّة دون الخاصّة كظهور كلمة الصعيد ودلالته على التراب مثلاً.

وأوّل هذه الأبحاث ستكون في دلالة الأمر والنهي؛ فإنّه البحث الأكثر أهميّة وشيوعاً ودخالة في استنباط الاحكام الشرعية من مداركها.

وسنبدأ أوّلاً بالأمر، فنقسمه إلى مادةً وهيئة، ثمّ نبحث في دلالة كلّ واحد من هذين لغةً، فعلى ماذا تدلّ المادّة؟ وعلى ماذا تدلّ الهيئة؟ وهل تدلّان على الوجوب أم لا؟

وسنتناول في هذا الدرس مادّة الأمر، وما تدلّ عليه.

حدود الدرس

الدلالات الخاصّة والمشتركة

هذه نبذة تمهيديّة عن الدلالة اللفظيّة وعلاقات الألفاظ بالمعاني نكتفي بها للدخول في الحديث عن تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي. ومن الواضح أنّ هذه الدلالات على قسمين: فبعضها دلالات خاصّة ترتبط ببعض المسائل الفقهية كدلالة كلمة (الصعيد) أو (الكعب) وبعضها دلالات عامّة تصلح أنْ تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط في مختلف أبواب الفقه كدلالة الأمر على الوجوب. وقد عرفت سابقاً أنّ ما يدخل في البحث الأصولي إنّما هو القسم الثاني، ولهذا فسوف يكون البحث عن الدلالة العامّة للدليل الشرعيّ اللفظيّ.

الأمرُ والنهي

الأمر

الأمر تارةً يستعمل بمادّته فيقال: (آمرك بالصلاة) وأخرى بصيغته فيقال: (صلِّ).

أما مادّة الأمر فلا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولكنّ لا بنحو تكون مرادفة للفظ الطلب، لأنّ لفظ الطلب ينطبق بمفهومه على الطلب التكويني كطلب العطشان للماء، والطلب التشريعيّ سواءً صدر من العالي أو من غيره، بينما الأمر لا يصدق إلّا على الطلب التشريعي من العالي، سواءً كان مستعلياً ـ أي متظاهراً بعلوه ـ أو لا.

كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغة بالطّلب، بل ذكرت لها معانٍ أخرى كالشيء والحادثة والغرض، وعلى هذا الأساس تكون مشتركاً لفظياً وتعيين الطلب بحاجة إلى قرينة، ومتى دلّت القرينة على ذلك يقع الكلام في أنّ المادّة تدل على الطلب بنحو الوجوب أو تلائم مع الاستحباب؟ فقد يستدلّ على أنّها تدلّ على الوجوب بوجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾[1] وتقريبه: أنّ الأمر لو كان يشمل الطلب

---

١. النور: ٦٣.

الاستحبابي لما وقع على إطلاقه موضوعاً للحذر من العقاب.

ومنها قوله ﷺ: (لولا أنْ أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك). وتقريبه أنّ الأمر لو كان يشمل الاستحباب لما كان الأمر مستلزماً للمشقّة كما هو ظاهر الحديث.

ومنها: التبادر فإنّ المفهوم عرفاً من كلام المولى حين يستعمل كلمة الأمر أنّه في مقام الإيجاب والإلزام والتبادر علامة الحقيقة.

خلاصة الدرس

بعد أنْ انتهينا من البحوث التي مهّدنا بها للدليل الشرعي اللفظي، دخلنا في أوّل بحوث هذا الدليل التي تشكل عنصراً مشتركاً في عملية استنباط، وهو:بحث دلالات الدليل الشرعي اللفظي، فتناولنا في هذا الدرس الأوّل دلالة الأمر، وبدأنا بدلالة مادّته، التي قلنا: إنّها لا شكّ في دلالتها بالوضع على الطلب، ولكنّها لا ترادفه بوجود فرقين ذكرناهما، وهما:

١. إنّ مادة الأمر لاتدلّ إلّا على الطلب التشريعي من العالي حقيقةً أو ادعاءً، فهي أخصّ من هذه الناحية من «الطلب».

٢. إنّ مادّة الأمر مشترك لفظي؛ فقد ذكر لها معانٍ أخرى، كالشيء وغيره، بخلاف «الطلب».

وانتقلنا حينها إلى دلالة مادة الأمر على الطلب اللزومي ـ الوجوب ـ فقد ذكر لذلك وجوه ذكرنا منها ثلاثة:

أولها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

ثانيها: قوله ﷺ: «لولا أنْ أشقّ على أمّتي...».

وثالثها: التبادر.

وقد مضى في الدرس تقريب الاستدلال بكلّ واحد من هذه الوجوه.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بمادّة الأمر؟ وما المقصود بهيئته؟ مثّل لكلّ منهما.

٢. تدلّ مادّة الأمر بالوضع على الطلب ولكن مع بعض الاختلاف، أذكر هذا الاختلاف ممثّلا لما تقول.

٣. ما معنى أنّ مادّة الأمر مشترك لفظي، وأنّ تعيين الطلب منها يحتاج إلى قرينة؟

٤. أذكر ما قد يستدلّ به على أنّ مادة الأمر بعد تعيّنها في الطلب فإنّها تدلّ على الطلب الإلزامي (الواجب)، مع التقريب التامّ الواضح لكلّ دليل.

أسئلة تخصّصية

١. هل ينحصر استعمال الأمر بمادّته بما ذكره السيد الشهيد بقوله: «آمرك بالصلاة»؟

٢. إذا كانت مادّة الأمر تدلّ بالوضع على الطلب، فكيف لاتكون مرادفة لكلمة «الطلب»؟ أليس هذا تهافتاً؟

٣. ما الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي؟ ولماذا كانت مادّة الأمر مشتركاً لفظياً لامعنوياً؟

٤. ما الفرق بين الوجه الثالث على الوجوب والوجهين الأوّل والثاني؟

تطبيقات

(تحقيق وتحليل)

لقد مر البحث في مادّة الأمر في هذا الدرس بالمراحل التالية:

المرحلة الأولى: إنّ الأمر يستعمل أحياناً بمادّته كما يستعمل أحياناً أخرى بصيغته وهيئته.

المرحلة الثانية: لاشكّ في دلالة هذه المادّة بالوضع على الطلب التشريعي.

المرحلة الثالثة: لا ينحصر معنى المادّة بالطلب؛ فإنّها مشترك لفظي كلفظ «العين».

المرحلة الرابعة: ومادام مشتركاً لفظياً، فلابدّ لتعيين معنى «الطلب» الذي هو أحد معانيها من قرينة معيَّنة.

المرحلة الخامسة: فإذاوجدت القرينة، وعرّفنا أنّ المتكلم قصد من لفظ الأمر «الطلب»، فيقع البحث حينئذٍ في نوع هذا الطلب، فهل هو اللزومي(الوجوب)؟ أم هو جامع الطلب الذي ينطبق على الاستحباب أيضاً فيكون الاستحباب؟

المرحلة السادسة: وبعد أنْ اتضح محل البحث، فقد يستدلّ على أنّ المادة تدلَ على الوجوب بوجوه، ذكر السيد الشهيد‏رحمه الله ثلاثة منها دون أنْ يعطي رأيه فيها.

هذه هي الخطوات التي مرّ بها بحث تحديد دلالة الأمر، فاحفظها؛ فإنّها الطريقة الفنيّة لهذا البحث وغيره من البحوث المشابهة.

والمطلوب الآن تطبيق هذه الطريقة على قول أمير المؤمنين‏عليه السلام في دعاء كميل:

إلهي ومولاي، أجريت عليّ حكماً اتبعت فيه... وخالفت بعض أوامرك....

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف‏رحمه الله.

٢. *تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر*:٧/٤ وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*:٨١ وما بعدها.

٤. *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*، السيد المروّج:٣٦٠/١ وما بعدها.

٥. *مفاتيح الجنان*، دعاء كميل.

٤٤

صيغة الأمر(١)

المدخل

بدأنا الكلام في أول بحوث الدليل الشرعي اللفظي في دلالات الألفاظ، وشرعنا بدلالة الأمر، الذي قلنا: إنّ له مادة وهيئة، وقد أنهينا الكلام في المادة، وعلى ما تدل عليه، وننقل كلامنا الآن إلى الهيئة، فما الذي تدلّ عليه هيئة الأمر: «صلّ، طهّر...»؟

وسنذكر هنا، أوّلاً: المعاني المدّعاة للهيئة، كالطلب، والتمني و...، ونوضّح أنّ ذكر هذه المعاني المدّعاة إنّماهو إشتباه ناشئ من الخلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدّي له؛ حيث إنّه ثابت لها باعتبارها جملة تامّة.

ثمّ سنوضح هذا الخلط بذكر هذين المدلولين، فنقول: إنّ المدلول التصوري في كلّ هيئات فعل الأمر شيء واحد، وهو: النسبة الطلبية الإرسالية وليس شيئا آخر، وسنوضّح المقصود من هذه النسبة الطلبية، وعلاقتها بمفهوم الطلب أو الإرسال، وإنّه الموازاة لا الترادف، وهوما ذكرناه بالضبط في المقارنة بين الحروف والمفاهيم الاسمية الموازية لها كمن و «ابتداء» مثلاً.

هذا بالنسبة إلى المدلول التصوري، وأمّا المدلول التصديقي الجدّي الثابت للهيئة

بوصفها جملة تامّة، فهو ذلك الأمر الثابت في نفس المتكلم، والذي دعاه إلى استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة فقط تتعدّد الدواعي؛ فقد يكون الداعي هو الطلب، وقد يكون التمنّي، وقد يكون غيره، وأما المدلول التصوري فهو ثابت في الجميع.

كلّ هذا الكلام إنّما هو بناءً على المسلك المختار والمشهور من أنّ الدلالة التصورية إنّما هي دلالة وضعية، وأمّا بناءً على مسلك التعهّد، فهو ما سيأتي في الدرس القادم إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

و أمّا صيغة الأمر فقد ذكرت لها عدّةِ معانٍ: كالطلب، والتمنّي، والترجّي، والتهديد، والتعجيز، وغير ذلك، وهذا في الواقع خلط بين المدلول التصوريّ للصيغة، والمدلول التصديقيّ الجديّ لها باعتبارها جملة تامّة وتوضيحه أنّ الصيغة: أيّ هيئة فعل الأمر، لها مدلول تصوريّ ولابدّ أنْ تكون من سنخ المعنى الحرفيّ كما هو الشّأن في سائر الهيئات والحروف، فلا يصحّ أنْ يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا مفهوم الإرسال نحو المادة، بل نسبة طلبية أو إرسالية توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال، كما توازي النسبة التي تدلّ عليها (إلى) مفهوم (الانتهاء)، والعلاقة بين مدلول الصيغة بوصفه معنى حرفياً ومفهوم الإرسال أو الطلب تشابه العلاقة بين مدلول (من) و(إلى) و(في) ومدلول (الابتداء) و(الانتهاء) و(الظرفيّة). فهي علاقة موازاة لا ترادف. و[illegible] بالنسبة الطلبية أو الإرسالية الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو بالإرسال بين المطلوب والمطلوب منه، أو بين المرسل والمرسل إليه، وهذا هو المدلول التصوري للصيغة الثابت بالوضع.

وللصيغة باعتبارها جملة تامّة مكوّنة من فعل وفاعل، مدلول تصديقيّ جدّي بحكم السياق لا الوضع؛ إذ تكشف سياقاً عن أمر ثابت في نفس المتكلم هو الذي دعاه إلى استعمال الصيغة، وفي هذه المرحلة تتعدّد الدواعي التي يمكن أنْ تدل عليها الصيغة بهذه الدلالة، فتارة يكون الداعي هو (الطلب) وأخرى (الترجّي) وثالثة (التعجيز) وهكذا مع انحفاظ المدلول التصوري للصيغة في الجميع.

هذا كلّه على المسلك المختار المشهور القائل بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصورية.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن دلالة صيغة الأمر، فقد ادُّعي أنّ لها عدة معانٍ، كالطلب، والتمني، وغيرهما، إلّا أنّ المصنف رحمه الله ذهب إلى أنّ هذا من اشتباه وخلط بين المدلول التصوري بالمدلول التصديقي الجدّي؛ فإنّ المدلول التصوري الوضعي لهيئة الأمر شيء واحد هو النسبة، شأنه شأن جميع الهيئات؛ لأنّها معانٍ حرفية، وليس الطلب بما هو مفهوم اسمي، وهذه النسبة هي النسبة الإرسالية أو الطلبية.

ثم بيّنّا المراد بهذه النسبة وأنّها الموازية لمفهوم الطلب، وأنّها يقصد بها الربط المخصوص الذي يحصل بالطلب أو الإرسال.

هذا بالنسبة للمدلول التصوري للصيغة، وأمّا المدلول التصديقي الجدّي الثابت لها باعتبارها جملة تامّة بالسياق لا بالوضع، فهو ما دعا المتكلم إلى استعمال الصيغة، وهنا تتعدّد الدواعي وتختلف، فقد يكون الداعي الطلب، وقد يكون غيره.

هذا كلّه بناء على مسلك الاعتبار وكون الدلالة التصورية وضعية.

أسئلة محورية

١. أذكر المعاني التي ذكرت لهيئة الأمر مع التمثيل لكلّ منها.

٢. ما معنى قول المصنف رحمه الله: إنّ هذه المعاني المختلفة المذكورة لصيغة الأمر، إنّماهي خلط بين المدلول التصوري للصيغة والمدلول التصديقي الجدّي لها؟

٣. لماذا لا يصحّ أنّ يكون المدلول التصوري للصيغة نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي؟

٤. ما المقصود بالنسبة الطلبية أو الإرسالية؟

٥. ما هو المدلول التصديقي الجدي لصيغة الأمر، ومامنشأه؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو المدلول التصوري التصديقي الجدّي في كلّ من أفعال الأمر التالية؟

أ) ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾.[١]

ب) ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾.[٢]

ج) «اللهمّ إرْحَمْ مَنْ رَأسُ مالِهِ الرَّجاء».[٣]

٢. ما هو الأساس الذي قامت عليه دعوى المصنف؛ بأنّ تلك المعاني المذكورة لصيغة الأمر إنّماهي خلط بين المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي لها؟

٣. ما هو الفرق بين «الموازاة» و «الترادف»؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

لو راجعنا الدرس السابق مباشرة، لوجدنا أنّ المصنف قال هناك: «كما أنّ مادّة الأمر لا ينحصر معناها لغة بالطلب، بل ذكرت لها معانٍ أخرى، كالشيء، والحادثة، والغرض، وعلى هذا الأساس تكون مشتركاً لفظياً، وتعيين الطلب بحاجة إلى قرينة».

ونلاحظ أنّ هذا الكلام صريح في كون لفظ الأمر ـ مادة الأمر ـ إنّما هو من المعاني والمفاهيم الاسمية؛ فإنّ الطلب والشيء و...، كلها معانٍ اسمية.

وأما في هذا الدرس، فنلاحظ السيد الشهيد يقول:

إنّ الصيغة: أي هيئة فعل الأمر، لها مدلول تصوري ... فلا يصح أنْ يكون مدلولها نفس الطلب بما هو مفهوم اسمي، ولا مفهوم الإرسال نحو المادّة، بل نسبة طلبية أو إرسالية توازي مفهوم الطلب أو مفهوم الإرسال.

---

١. البقرة: ٢٣٨.

٢. التوبة: ١٠٥.

٣. صباح المتهجّد: ٣٦١/١. هذه العبارة من الدعاء المعروف بدعاء الكميل.

ونلاحظ أنّ هذا الكلام صريح في كون صيغة الأمر ـ هيئة الأمر ـ إنّما هي من المعاني والمفاهيم الحرفية، فلاحظ الفرق بين مادّة الأمر، حيث إنّها من المفاهيم الاسمية، وهيئته، حيث إنّها من المفاهيم الحرفية.

التطبيق الثاني

راجع إلى ما استفدته من الدرس الحاضر والمتقدم، وإلى ما استفدته من التطبيق الأوّل، واشرح قول المصنف رحمه الله في *تقريرات* العلامة عبد الساتر:

> لا إشكال في أنّ قوله: «إفعل» يدلّ على الطلب، ولكنّ الكلام في كيفية هذه الدلالة، فكأنّ يُقال أوّلاً بنحو الكلام الساذج: إنّ صيغة «إفعل» موضوعة للطلب، ولا ينبغي أنّ يكون المقصود من ذلك ما هو ظاهر لفظه، بحيث أنّ صيغة «إفعل» تكون موضوعة لمفهوم الطلب على حدّ موضوعية لفظ «الطلب» لمفهوم الطلب.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.
٢. *تقريرات* العلامة حسن عبد الساتر: ٤/١١١.
٣ *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢/٤٥.

٤٥

صيغة الأمر (٢)

المدخل

كان كلامنا في دلالة صيغة الأمر، وقد ادُّعي أنّ لها عدّة معانٍ، كالطلب، والتمني، وغيرهما، وذكرنا أنّ هذا من اشتباه المدلول التصوري بالمدلول التصديقي الجدّي؛ فإنّ المدلول التصوري الوضعي للأمر ليس إلّا النسبة الطلبية، أو الإرسالية، وإنْ كان هناك اختلاف فإنّما هو في مرحلة المدلول التصديقي للهيئة؛ فإنّ الداعي لمستعمل الهيئة قد يكون الطلب، وقد يكون التمنّي، وهكذا، وهذا كلّه بناء على المسلك القائل بأنّ الدلالة التصورية هي الدلالة الوضعية.

هذا كله ذكرناه في درسنا السابق، وأما في هذا الدرس، فسوف نتعرض لمطلبين:

الأول: ما هو الموقف من هذه المعاني المختلفة المدعاة لهيئة الأمر بناءً على مسلك التعهّد الذي ذهب له السيد الأستاذ؟ فهل للهيئة معانٍ مختلفة على هذا المسلك؟ أم أنّه لا فرق بين المسلكين من هذه الجهة؟

الثاني: بناء على المذهب المشهور الذي ذكرناه في الدرس السابق، وإنّ الهيئة لها مدلول وضعي واحد هو النسبة الطلبية أو الإرسالية، والتعدّد إنّما هو في مرحلة

المدلول التصديقي الجدّي لاختلاف الدواعي، فما هي القاعدة في تحديد الداعي الذي جعل المتكلم يستعمل هيئة الأمر؟

وسنرى أنّ الجواب على هذا السؤال يتم بالرجوع إلى تحديد الظاهر من كلام المتكلم، وأنّه الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، من التمني، أو غيره، وسنذكر الدليل على ذلك.

حدود الدرس

وأمّا بناءً على مسلك التعهّد القائل: بأنّ الدلالة الوضعيّة هي الدلالة التصديقيّة، وأنّ المدلول الجدّي للجملة التّامة هو المعنى الموضوع له ابتداء فلابدّ من الالتزام بتعدّد المعنى في تلك الموارد لاختلاف المدلول الجدّيّ.

ثمّ إنّ الظّاهر من الصيغة أنّ المدلول التّصديقيّ الجديّ هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، وذلك لأنّه إنْ قيل بأنّ المدلول التصوّري هو النسبة الطلبية، فواضح أنّ الطلب مصداق حقيقي للمدلول التصوري دون سائر الدواعي، فيكون أقرب إلى المدلول التصوريّ وظاهر كل كلام أنّ مدلوله التصديقيّ أقرب ما يكون للتطابق والمصداقية للمدلول التصوريّ، وأمّا إذا قيل: بأنّ المدلول التصوريّ هو النسبة الإرسالية، فلأنّ المصداق الحقيقي لهذه النسبة إنّما ينشأ من الطلب، لا من سائر الدواعي فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

خلاصة الدرس

تطرقنا في هذا الدرس إلى مطلبين في دلالة صيغة الأمر:

أولهما: دلالة هذه الصيغة من حيث المعنى الموضوع له بناء على مسلك التعهّد، فقلنا: إنّ هذا المعنى متنوّع، فقد يكون الطلب، وقد يكون غيره؛ باعتبار اختلاف الداعي لإبراز هذه المعاني.

والثاني: إنّه بناء على مسلك الاعتبار، فإنّ الظاهر من كلام المتكلّم هو أنّه استعمل صيغة الأمر بداعي الطلب دون سائر الدواعي الأخرى.

وقد ذكرنا الدليل على هذا الظاهر بناء على كلا القولين في حقيقة المدلول التصوري للصيغة بناء على هذا المسلك، فإنّه إمّا أنْ يكون هذا المدلول هو النسبة الطلبية، وإمّا أنْ يكون النسبة الإرسالية.

فعلى الأول، يكون ظاهر كلام المتكلم أنّه استعمل الصيغة بداعي الطلب لا غير؛ فإنّه مصداق حقيقي للمدلول التصوري دون سائر الدواعي، وبواسطة قاعدة: أنّ ظاهر كلّ كلام هوأنْ يكون مدلوله التصديقي أقرب ما يكون من المداليل إلى المدلول التصوري، تكون النتيجة: إنّ ظاهر استعمال صيغة الأمر، هو: إنْ هذا الاستعمال كان بداعي الطلب لا غير.

وأما على الثاني، فإنّ الأمر كذلك أيضاً؛ فإنّ ظاهر ذلك الاستعمال هو أنْ يكون بداعي الطلب؛ فإنّ المصداق الحقيقي للنسبة الإرسالية إنّما هو ما نشأ من الطلب لا من غيره كالتمني وغيره، فيتعين داعي الطلب بظهور الكلام.

أسئلة محورية

١. لو بنينا على مسلك التعهّد، فهل يكون لهيئة الأمر عدّة معانٍ في مرحلة الوضع؟ وما الدليل على ذلك؟

٢. ما المقصود من قوله رحمه الله:

ثم إنّ الظاهر من الصيغة إنّ المدلول التصديقي الجدّي هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى؟

٣. بناء على كون المدلول التصوري لهيئة الأمر هو النسبة الطلبية، فكيف يكون الظاهر من صيغة الأمر أنّ المدلول التصديقي الجدّي هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى؟

٤. لو قلنا: بأنّ المدلول التصوري لهيئة الأمر هو النسبة الإرسالية، فكيف يكون الظاهر من هذه الهيئة أنّ المدلول التصديقي الجدّي هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى؟

أسئلة تخصصية

١. ما هي نتيجة الفرق بين مسلك الاعتبار ومسلك التعهّد في دلالة صيغة الأمر؟

«الجواب: بناء على الاعتبار، فإنّ المعنى الموضوع له واحد، والاختلاف ينشأ من الدواعي المختلفة الباعثة على هذا المعنى الواحد الموضوع له، وهو النسبة الطلبية أو الإرسالية.

وأما بناء على مسلك التعهّد، فإنّ المعنى الموضوع له مختلف أساسا؛ فإنّ الهيئة قدوضعت مباشرة لإبراز الدواعي المختلفة؛ فالصيغة لها معانٍ مختلفة، فتارة تستعمل في الطلب، وتارة في التمني، وهكذا...».

٢. ما هو الغرض من عقد المطلب الثاني من المطلبين الذين ذكرناهما في هذا الدرس، والذي يبدأ بقوله ﭬ: «ثم إنّ الظاهر من الصيغة إنّ المدلول التصديقي الجدي...»؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

قال السيد الشهيد في *تقريرات* السيد الهاشمي:

إلا أنّ السيد الأستاذ جرياً على مبناه في حقيقة الوضع، التزم في المقام بتعدد معاني صيغة الأمر؛ لأنّها موضوعة عنده كما أشرنا سابقاً لإبراز المدلول التصديقي، وهو متباين في هذه الموارد كما أشرنا، فلا محالة يكون للأمر معانٍ عديدة بعددها.

ـ استفد من هذه العبارة في شرح ما ورد في درسنا في رأي السيد الخوئي ﭬ.

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد في *تقريرات* العلامة حسن عبد الساتر:

فالصحيح ما عليه المشهور، من أنّ صيغة «إفعل» لها مدلول واحد محفوظ في سائر الموارد وإنْ اختلف دواعي الاستعمال.

ثم إنّ صيغة «إفعل» حين صدورها، هي مستعملة في النسبة الإرسالية، لكن، هل هي مستعملة بداعي الإرادة (الطلب)، أو بداعي التعجيز مثلا، مع عدم وجود قرينة خاصّة على شيء من ذلك، فما هو مقتضى العبارة؟

لا إشكال في أنّ ظاهر العبارة هو أنْ تكون مستعملة بداعي الإرادة لا بداع آخر؛ إذ أنّ حملها على داع آخر يحتاج إلى قرينة خاصّة، وما لم تقم تلك القرينة الخاصّة، فالظهور الأولي يقتضي الحمل على الإرادة ... لكن وقع الكلام في منشأ هذا الظهور... .

تأمّل في هذا الكلام جيّداً، هل يمكنك أنْ تصل لى المعلومات التالية بعد ما استفدته في درسنا هذا؟

أ) نّ محل البحث الذي ذكره السيد الشهيد رحمه الله في هذا الدرس بقوله: «ثمّ نّ الظاهر...»، نّماهو بحث في ما تقتضيه القاعدة الأولية لظهور الكلام، والتي لا نخرج عنها ـ لنحمل الصيغة على داعي التعجيز مثلاً ـ لّا بوجود قرينة صارفة لى هذا المعنى الآخر، وهذه نكتة مهمة سنستفيد منها في درسنا التالي أيضاً.

ب) نّ محل الكلام أيضاً نّماهو في منشأ هذا الظهور، بعد أنْ كانت صيغة الأمر قد استعملت في معناها الموضوعة له وهو النسبة الإرسالية أو الطلبيّة.

ج) نّ مختار المصنف رحمه الله في *تقريراته*، هو أنّ المدلول التصوري للهيئة نّما هو النسبة الإرسالية وليس الأمر، كما ذكره في الدرس من الترديد بين هذه النسبة والنسبة الطلبية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢/٥٠ .

٣. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٤/١٢٠.

٤. *محاضرات* السيد الخوئي رحمه الله: ٢/١٣٠ وما بعدها.

٥. *دراسات* السيد الخوئي رحمه الله: ١/١٧٤.

٤٦

صيغة الأمر (٣)

المدخل

الغرض من هذا الدرس الإشارة إلى مطلبين يتعلّقان بدلالة صيغة الأمر:

الأول: إنّنا ذكرنا في الدرس السابق أنّ ظاهر استعمال هيئة الأمر هو أنْ يكون الداعي من هذا الاستعمال هو الطلب (طلب المادة كالصلاة في صلِّ)، إلا أنْ تأتي قرينة على داع آخر، وسنذكر في هذا المطلب الأول نموذجا من هذه القرائن.

والثاني: إنّه بعدما تعيّن كون الداعي من استعمال هيئة الأمر هو (الطلب)، فمانوع هذا الطلب؟ فهل هو اللزومي (الوجوب)؟ أم بنحو يتناسب مع الاستحباب؟ وهو البحث الذي تطرّقنا له في مادة الأمر بعد أنْ توصّلنا إلى أنّ واحداً من معانيها هو الطلب، وبعد أنْ تعيّن بالقرينة.

حدود الدرس

و لكنّ قديتّفق أحياناً أنْ يكون المدلول الجديّ هو قصد الإخبار عن حكم شرعيّ آخر غير طلب المادّة أو إنشاء ذلك الحكم وجعله، كما في قوله: «اغسل ثوبك من البول» فإنّ المراد الجدّيّ من اغسل ليس طلب الغسل؛ إذ قديتنجس ثوب الشخص فيهمله ولايغسله ولا إثم عليه، وإنّما المراد بيان أنّ

الثوب بتنجس بالبول. وهذا حكم وضعي وأنّه يطهّر بالغسل، وهذا حكم وضعي آخر، وفي هذه الحالة تسمّى الصيغة بالأمر الإرشادي؛ لأنّها إرشاد وإخبار عن ذلك الحكم.

و كما أنّ المعروف في دلالة مادة الأمر على الطلب، أنّها تدلّ على الطلب الوجوبيّ، ذلك الحال في صيغة الأمر بمعنى أنّها تدلّ على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية، وهذا هو الصحيح للتبادر بحسب الفهم العرفيّ العامّ.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس مطلبين من المطالب المتعلّقة بهيئة الأمر:

الأوّل: إنّه قد يكون هناك قرينة أحيانا تُعيّن كون الداعي من استعمال هيئة الأمر ليس هو الطلب، وإنّماهو أمر آخر كالإرشاد إلى حكم وضعي كتنجس الثوب بالبول وإنّه يطهّر بالغسل في مثل قوله: «إغسل ثوبك من البول»، وماذلك إلّا لوجود القرينة على عدم كون الداعي من استعمال الهيئة هو الطلب؛ وإلّا لاستحق من لم يغسل ثوبه بمجرد ملاقاته للبول الإثم والعقاب.

والثاني: إنّه بعد أنْ عرفنا أنّ صيغة الأمر ظاهرة في الطلب، بمعنى أنّ ظاهر حال مستعمل هذه الصيغة، هو: أنْ يكون الداعي له من هذا الاستعمال هو الطلب، فما نوع هذا الطلب؟

فقلنا: إنّه الطلب الإلزامي، بمعنى: إنّها تدلّ على النسبة الإرسالية الحاصلة من إرادة لزومية، والدليل على ذلك هو التبادر، فالصيغة موضوعة لهذه الحصّة من النسبة الإرسالية.

أسئلة محورية

١. قد يتّفق أحياناً أنْ يكون المدلول الجدي أمراً غير طلب المادة، مثّل لذلك مع التوضيح؟

٢. لماذا لم يكن المدلول الجدي في قوله:«إغسل ثوبك من البول»، هو طلب الغسل؟
٣. متى تسمّى صيغة الأمر بالأمر الإرشادي ؟ ولماذا؟
٤. ما المقصود من أنّ هيئة الأمر تدلّ على الطلب الوجوبي ؟ وما الدليل على ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. بناء على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من أنّ الأمر في «إغسل ثوبك...»إنّما هو للإرشاد، فهل يكون استعمال فعل الأمر «إغسل» في هذه الجملة استعمالا مجازياً أم حقيقياً؟
٢. بناء على أنّ الدليل على دلالة هيئة الأمر على الوجوب هو التبادر، فهل تصحّ المقولة المشهورة: «الأمر ظاهر في الوجوب»؟ أم أنّ الصحيح حينئذ أنْ نقول: «الأمر حقيقة في الوجوب»؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو قيل: «إذا صلّيت فأزل شعر غير مأكول اللحم عن لباسك»، فإنّ فعل الأمر «أزل»، لم يستعمل هنا في الطلب، بل في الإرشاد إلى مانعيّة وجود الشعر من غير مأكول اللحم من صحّة الصلاة، فهو أمر إرشادي إلى المانعية؛ وماذلك إلّا للقرينة على ذلك، وهي: إنّه لا يجب إزالة الشعر في غير الصلاة، فلو لم يزل الإنسان هذه الشعرة عن لباسه فلا إثم عليه، شأنه في ذلك شأن تطهير الثوب من النجاسة كالبول مثلاً، أو الخمر، أو أيّ نجاسة أخرى.

التطبيق الثاني

عندما تحدث المصنف رحمه الله في الدرس السابق عن ظهور صيغة الأمر في كون

المدلول التصديقي الجدّي لها هو الطلب دون سائر الدواعي الأخرى، نجد أنّه تكلّم عن ذلك بناء على كلا الاحتمالين في المدلول التصوري، أي: النسبة الطلبية، والنسبة الإرسالية، وهكذا فعل في الدرس السابق عليه؛ حيث قال: إنّ المدلول التصوري للهيئة: «نسبة طلبية أو إرسالية».

بينما عندما تحدث في هذا الدرس عن دلالة الصيغة على الوجوب، لانجده قد تكلّم إلّا بناء على كون المدلول التصوري هو النسبة الإرسالية، ولا نرى للنسبة الطلبيّة عيناً ولا أثراً، فما السرّ في ذلك؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*: ٥٣/٢.

٣. *تقريرات الشيخ عبد الساتر*: ١٢٤/٤وما بعدها.

٤. *أصول الفقه* للمظفر: ٥٠ وما بعدها.

٤٧

الأمر (٤)

إفادة الطلب بغير فعل الأمر

المدخل

نتناول في هذا الدرس مطلبين مهمّين لهما علاقة بالأمر، والطلب:

الأول: إنّنا قلنا: إنّ فعل الأمر يدلّ على الطلب، فهل يمكن إفادة هذا الطلب بغير فعل الأمر أم لا؟

وسنذكر أنّ ذلك ممكن، إمّا بإدخال لام الأمر على غير فعل الأمر، وإما بواسطة الجملة الخبريّة مع القرينة.

والثاني: البحث في دلالات أخرى للأمر غير الطلب، كالدلالة على نفي الحرمة مثلاً، كما إذا ورد عقيب التحريم، أو في حالة يحتمل فيها ذلك، فهل يدلّ حينئذ على غير الطلب، أم لا؟ سنحاول الإجابة على هذا السؤال في درسنا هذا أيضاً.

حدود الدرس

افادة الطلب بغير فعل الأمر

وكثيراً ما يستعمل غير فعل الأمر من الأفعال في إفادة الطلب، إمّا بإدخال لام الأمر عليه فيكون

الاستعمال بلا عناية، وإمّا بدون إدخاله كما إذا قيل: «يعيد ويغتسل»، ويشتمل الاستعمال حينئذٍ على عناية؛ لأنّ الجملة حينئذٍ خبريّة بطبيعتها، وقد استعملت في مقام الطلب. وفي الأول يدلّ على الوجوب بنحو دلالة الصيغة عليه، وفي الثاني يوجد خلاف في الدلالة على الوجوب، ويأتي الكلام عن ذلك في حلقة مقبلة إنْ شاء الله تعالى.

دلالات أخرى للأمر

عرفنا أنّ الأمر يدلّ على الطّلب ويدلّ على أنّ الطلب على نحو الوجوب. وهناك دلالات أخرى محتملة وقع البحث عن ثبوتها له وعدمه.

منها: دلالته على نفي الحرمة بدلاً عن دلالته على الطلب والوجوب في حالة معيّنة، وهي ما إذا ورد عقيب التحريم، أو في حالة يحتمل فيها ذلك.

والصحيح أنّ صيغة الأمر على مستوى المدلول التصوريّ لا تتغيّر دلالتها في هذه الحالة، بل تظلّ دالّة على النسبة الطلبيّة، غير أنّ مدلولها التصديقيّ هنا يصبح مجملاً ومردّداً بين الطلب الجدّي وبين نفي التحريم؛ لأنّ ورود الأمر في إحدى الحالتين المذكورتين يوجب الإجمال من هذه الناحية.

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس إلى مطلبين:

أولهما: إفادة الطلب بغير فعل الأمر: وذكرنا أنّه يمكن ذلك، إمّا باستعمال (لام الأمر) مع غير فعل الأمر من الأفعال، فيدلّ الفعل مع اللام على الطلب الوجوبي بالطريقة نفسها، وإمّا بواسطة الجملة الخبرية المستعملة في مقام الطلب، فيكون من الاستعمال المجازي (بعناية). أمّا بالنسبة إلى دلالتهما على الطلب الوجوبي، فسيأتي في *الحلقة* القادمة إنْ شاء الله تعالى.

والثاني: دلالات أخرى للأمر غير الطلب: فقد ذُكر أنّه يستعمل أحيانا لإفادة الإباحة وعدم الحرمة، كما إذا ورد عقيب الحظر، كما في قوله تعالى: ﴿...إِذَا حَلَلْتُمْ

فَاصْطَادُوا...﴾[1] فيكون ذلك قرينة على عدم إرادة الطلب الوجوبي، بل الإرشاد إلى الإباحة وارتفاع الحظر.

وقد ذكر المصنّف هنا عدم تماميّة هذه القرينة في جعل الأمر ظاهراً في المعنى المدّعى(الإباحة)، وإنْ كانت تامّة في جعله مجملاً في مرحلة الداعي والمراد الجدّي. أمّا مرحلة المدلول التصوري فهو ثابت؛ فإنّه النسبة الطلبية.

أسئلة محورية

١. ما المقصود من أنّ استعمال غير فعل الأمر في إفادة الطلب بواسطة إدخال (لام الأمر) عليه استعمال بلا عناية؟

٢. ما المقصود بالعناية الموجودة في إفادة الطلب بواسطة استعمال الجملة الخبرية، كما إذا قيل: «يعيد» مثلاً.

٣. ادُّعي أنّ فعل الأمر يدلّ أحياناً على نفي الحرمة بدلاً عن دلالته على الطلب، مثّل لذلك ذاكراً رأي المصنف رحمه الله فيه؟

أسئلة تخصصية

١. إذا كان فعل الأمر يستعمل في إفادة الطلب، فما الحاجة إلى استعمال غيره في إفادته، كإدخال لام الأمر على غير فعل الأمر، أو استعمال الجملة الخبرية في مقام الطلب؟

٢. ما نتيجة ما أفاده السيد الشهيد رحمه الله في ما ادعي من دلالة فعل الأمر بعد التحريم على نفي الحرمة؟

«الجواب: لا يدل على ذلك، فإنّ غايته هو أنْ يرتفع ظهور الأمر في الطلب فيكون

---

١. مائده: ٢.

مجملاً دون أنْ يكون ظاهراً في نفي الحرمة، فيبقى احتمال الطلب موجوداً، ولا يتعيّن أحد الاحتمالين إلا بقرينة عليه، وإلّا بقي مجملا».

تطبيقات

قال في *المدارك* بعد ذكر الروايات الواردة في سقوط القضاء عمن فاتته الصلاة مغمى عليه:

> وفي مقابل هذه الروايات، روايات أخر وردت بالأمر بالقضاء مطلقاً، كصحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر، قال: سألته عن الرجل يغمى عليه ثمّ يفيق، قال: «يقضي ما فاته، يؤذّن في الأوّل، ويقيم في البقية»، وبمضمونها أفتى ابن بابويه في المقنع، والجواب: بالحمل على الاستحباب توفيقاً بين الأدله.

تأمّل في النصّ السابق، ولاحظ المعلومات التالية المستفادة منه على حسب ما استفدته من درس اليوم:

أ) إنّ ابن بابويه أفتى بوجوب القضاء من الجملة الفعلية في قوله: «يقضي...»، وماذلك إلّا لما ذكرناه في درسنا من استعمال الجملة الفعلية في الطلب، إلّا أنّنا في درسنا لم نبتّ في دلالة الجملة على الوجوب، الأمر الذي بتّ فيه إبن بابويه، كما يظهر من إفتائه بوجوب القضاء كما هو واضح.

ب) إنّ السيد العاملي صاحب *المدارك* لم يستفد من هذه الجملة الخبرية الوجوب، لقوله: «والجواب: بالحمل على الإستحباب»، والذي يدلّ على أنّه يقبل بأصل فكرة أنّ الجملة الخبرية قد تستعمل في إفادة الطلب.

ج) ولو تأمّلنا في جواب السيد السابق في ما جاء في قوله: «توفيقاً بين الأدلّة»، والذي يشير فيه إلى وجود النوع الثاني من الروايات الدالّة على عدم وجوب القضاء، لعرفنا أنّ السيد العاملي يجتمع مع ابن بابويه في أنّ الجملة الخبرية تفيد الوجوب أيضاً، ولكن في حالة عدم وجود القرينة على عدم إرادة الوجوب كما في المجموعة

الثانية من الروايات، فلولا هذه المجموعة الثانية، لذهب السيد أيضاً إلى الوجوب.

د) إنّ القائل باستفادة الوجوب من الجملة الخبرية الواردة في الرواية، أي: ابن بابويه، يقبل بما ذهب إليه السيد العاملي‬ؒ من أنّه في حالة وجود قرينة على عدم إرادة الوجوب من الجملة الخبرية؛ فإنّها لاتدلّ على الوجوب بنفسها؛ والدليل على ذلك، هو: أنّ ابن بابويه لم‌يذهب إلى وجوب الأذان والإقامة في القضاء مع أنّهما واردان بنفس الصيغة ـ الجملة الخبرية ـ وفي الرواية نفسها، وماذلك إلّا لوجود الدليل على عدم وجوب هذين أداءً فضلاً عن القضاء.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف‬ؒ.

٢. *مدارك الاحكام في شرح شرائع الاسلام*: ٢٨٧/٤.

٤٨

دلالات أخرى للأمر (٢)

المدخل

بدأنا في الدرس السابق بالبحث عن دلالات أخرى محتملة للأمر، بعد أنّ عرفنا أنّه يدلّ على الطلب على نحو الوجوب، فتناولنا هناك الدلالة الأولى المحتملة، وهي: دلالته على رفع الحظر والإباحة فيما إذا ورد عقيب الحظر والتحريم كقوله تعالى: ﴿...إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا...﴾[1]، أو في حالة يحتمل فيها ذلك كقوله تعالى: ﴿...فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ...﴾[2]، وقد اتضح ما هو الصحيح في تلك الدلالة.

وفي هذا الدرس، سنتناول دلالتين أخريتين محتملتين:

الأولى: دلالة الأمر بالفعل المؤقّت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأت بالواجب في وقته، فهل يدلّ الأمر على هكذا حكم أم لا؟

وسنقول: إنّ ثبوت أو عدم ثبوت هذه الدلالة تابع لما نفهمه من ظاهر الأمر بالفعل المؤقّت.

---

١. مائده: ٢.

٢. مائده: ٤.

الثانية: دلالة الأمر بالأمر بالشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة.

فلو أمر بكر زيداً بأنْ يأمر هو خالداً بشيء، فهل يستفاد الأمر المباشر من بكر لخالد فيما لو وصل له الأمر بلا أنْ يأمره زيد أم لا؟

هاتان هما الدلالتان اللّتان سنتكلم عن ثبوتهما وعدمه في هذا الدرس.

حدود الدرس

ومنها: دلالة الأمر بالفعل المؤقّت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت، على من لم يأت بالواجب في وقته. وتوضيح الحال في ذلك أنّ الأمر بالفعل الموقّت تارة يكون أمراً واحداً بهذا الفعل المقيد فلايقتضي إلّا الإتيان به، فإنْ لم يأت به حتى انتهى الوقت فلا موجب من قبله للقضاء، بل يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد، وتارة أخرى يكون الأمر بالفعل المؤقت أمرين مجتمعين في بيان واحد، أحدهما: أمر بذات الفعل على الإطلاق، والآخر أمر بإيقاعه في الوقت الخاصّ؛ فإنْ فات المكلّف امتثال الأمر الثاني بقي عليه الأمر الأوّل، ويجب عليه أنْ يأتي بالفعل حينئذٍ ولو خرج الوقت فلا يحتاج إيجاب القضاء إلى أمر جديد. وظاهر دليل الأمر بالمؤقت هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدّده على الوجه الثاني إلى قرينة خاصّة.

ومنها: دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة، بمعنى أنّ الآمر إذا أمر زيداً بأنْ يأمر خالداً بشيء فهل يستفاد الأمر المباشر لخالد من ذلك أو لا؟

فعلى الأول لو أنّ خالداً اطّلع على ذلك قبل أنْ يأمره زيد لوجب عليه الإتيان بذلك الشيء، وعلى الثاني لا يكون ملزما بشيء. ومثاله في الفقه أمر الشارع لوّلي الصبيّ بأنْ يأمر الصبي بالصلاة، فإنْ قيل بأنّ الأمر بالأمر بشيء أمر به كان أمر الشارع هذا أمراً للصّبي ـ ولو على نحو الاستحباب ـ بالصّلاة.

خلاصة الدرس

تطرّقنا في هذا الدرس إلى دلالتين محتملتين للأمر غير دلالته على الطلب الوجوبي:

الأولى: دلالة الأمر بالفعل المؤقت بوقت محدّد على وجوب القضاء خارج الوقت على من لم يأت بالواجب في وقته.

وقلنا: إنّ التحقيق في ثبوت أو عدم ثبوت هذه الدلالة يجب أنْ يمرّ عبر ما يفهم عرفاً من ذلك الأمر، فلو كان العرف يفهم أنّ هذا الأمر الواحد ينحلّ إلى أمرين: أوّلهما: أمر بذات الواجب، والثاني: بالواجب في وقته، ففي هذه الحالة يستفاد الأمر بالقضاء خارج الوقت؛ فإنّ الساقط بخروج الوقت إنّما هو الأمر الثاني، وأما الأوّل فلازال حيّاً يأمر بذات الفعل.

وأما إذا لم نستفد ذلك، بل كان ظاهر الأمر عدم الانحلال، وإنّه أمر واحد هو ثاني الأمرين السابقين، فمن الواضح حينئذ أنّه لا يفيد وجوب القضاء خارج الوقت، بل يحتاج ثبوت هذا الوجوب إلى قرينة خاصة على ثبوته، وهذا هو الصحيح.

الثانية: دلالة الأمر بالأمر بشيء على الأمر بذلك الشيء مباشرة، فهل يستفاد من هذا الأمر غير المباشر، أمر مباشر أم لا؟

وذكرنا هنا ما يترتّب على ثبوت أو عدم ثبوت هذه الدلالة، ومثّلنا لها بمثال فقهي.

أسئلة محورية

١. مثّل للدّلالة الثانية المحتملة لفعل الأمر؟

٢. الأمر بالفعل المؤقت، تارة يكون أمراً واحداً، وتارة ينحل فيكون أمرين، وضّح ذلك؟

٣. هل يقبل المصنف ﷺ بالدلالة الثانية المحتملة للأمر؟ ولماذا؟

٤. أذكر مثالاً فقهياً واضحاً للدلالة الثالثة المحتملة للأمر، مع ذكر ثمرة هذا البحث.

أسئلة تخصصية

١. ما هو الميزان الذي رجع له المصنف رحمه الله في ثبوت أو عدم ثبوت الدلالات الثلاث المحتملة للأمر؟

٢. قال قدس سره:

وظاهر دليل الأمر بالمؤقت، هو وحدة الأمر، فيحتاج إثبات تعدده على الوجه الثاني إلى قرينة خاصة.

أ) ما هو الدليل على كون الظاهر هو ما ادّعاه المصنف رحمه الله؟

ب) بمَ نسمي هذا الظاهر؟

ج) أذكر مثالاً للقرينة الخاصة الواردة في كلامه قدس سره.

٣. لو تأمّلت في الدلالات الثلاث التي ذكرها السيد الشهيد هنا، لوجدت أنّه أعطى رأيه في الدلالتين الأولى والثانية وهو عدم الثبوت، فما هو رأيه في الدلالة الثالثة؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

قال السيد الخوانساري في *جامع المدارك* ذيل قول المحقق الحلي:

الثاني في القضاء: من أخلّ بالصلاة عمداً، أو سهواً، أو فاتته بنوم، أو سكر، مع بلوغه، وعقله، وإسلامه، وجب عليه القضاء.....

المعروف أنّ وجوب القضاء يحتاج إلى دليل غير دليل وجوب الأداء؛ لأنّ الثاني قد تعلّق بالمقيد، وبحسب الظاهر يكون للقيد مدخلية في اصل الطلب، فمع انتفائه ينتفي.

لو تأملت جيّداً في هذا الكلام، لأمكنك أنْ تصل إلى ما يلي:

أ) إنّ المحقق الخوانساري رحمه الله يتفق مع ما ذهب إليه المصنف رحمه الله في درسنا، من

أنّ الأمر المؤقت بنفسه (دليل وجوب الأداء) لا يفيد في إيجاب القضاء.

ب) إنّ الدليل الذي تمسك به المحقق الخوانساري، هو الدليل نفسه الذي تمسّك به المصنف رحمه الله؛ فإنّه «الظاهر» على حدّ تعبير المصنف رحمه الله، و: «بحسب الظاهر» على حدّ تعبير المحقق الخوانساري.

ج) ما نستفيده من كلام المحقق الخوانساري رحمه الله، ولم نكن قد استفدناه من كلام المصنف رحمه الله، هو توجيه كون الظاهر هو عدم دلالة الأمر بالفعل المؤقت على وجوب القضاء، وهو قوله رحمه الله: «لأنّ الثاني: دليل وجوب الاداء، قد تعلّق...».

التطبيق الثاني

قال في *شرح اللمعة* في شرائط إمام الجماعة:

ويشترط بلوغ الإمام، إلاّ أنْ يؤمّ مثله، أو في نافلة عند المصنّف في الدروس، وهو يتمّ مع كون صلاته شرعية لا تمرينية.

الشرح: ذهب الشهيد الأول رحمه الله في *الدروس* إلى جواز إمامة غير البالغ للبالغ فيما إذا كانت الصلاة نافلة، وعلّق الشهيد الثاني رحمه الله على هذه الفتوى، بأنّها إنّما تصحّ فيما لو قلنا بأنّ صلاة غير البالغ شرعية، أي: مأموراً بها من قبل الشارع لتكون صحيحة، لا تمرينية مأموراً بها من قبل الولي لكي يتمرّن ويتهيّأ للصلاة حال البلوغ، فإنّه على التمرينية لن تكون صلاته صحيحة شرعية، بل لمجرد التهيّؤ.

وذُكر أنّ الذهاب إلى كون صلاة غير البالغ شرعية، أو تمرينية، هو فرع ما نفهمه من مثل قولهم عليهم السلام: «مُروا صِبْيانَكُم بِالصَّلاةِ إذا بَلَغُوا سَبْعَ سِنينَ»، فهو أمر لأولياء الأولاد بأنْ يأمروا أولادهم، فإنْ استفيد الأمر المباشر منه سبحانه للأولاد، فصلاتهم شرعية صحيحة بشرطها وشروطها طبعاً، ويجوز الائتمام بهم، كما يصحّ صلاتهم قضاءً عن الآخرين، وإلّا كانت تمرينية، وقد اختلف فقهاؤنا في ذلك، فيظهر من الشهيد

الأول رحمه الله في *اللمعة* كون صلاتهم تمرينية؛ لاشتراطه البلوغ في الإمام، ويظهر منه في *الدروس* أنّها شرعية صحيحة فيما إذا كانت الصلاة نافلة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣٨١/٢ ومابعدها.

٣. *جامع المدارك* للمحقق الخوانساري: ٤٥٧/١ .

٤. *شرح اللمعة*، شرائط إمام الجماعة.

٥. *دعائم الإسلام* للقاضي نعمان المغربي.

٤٩

النهي

المدخل

كان كلامنا ولا يزال في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وابتدأنا هذا البحث ببحث دلالات الأمر، فتناولناه من حيث المادّة والهيئة، وتصل النوبة في هذا الدرس إلى البحث في دلالة النهي وفي كلا المقامين أيضاً، فعلى ماذا تدلّ مادّة النهي؟ وعلى ماذا تدلّ صيغة النهي؟

وبعد أنْ نذكر هذه الدلالة، نتطرّق إلى بحث الخلاف الذي وقع بين جملة من الأصوليين في مفاد النهي؛ حيث ذهب بعضهم إلى أنّه طلب الترك، الذي هو مجرد أمر عدمي، بينما خالفهم آخرون ذاهبين إلى أنّه طلب الكفّ، الذي هو أمر وجودي.

وسنذكر في هذا المقام ما قد يستدل به لكلّ من الوجهين، واصلين إلى أنّ كلا الوجهين باطل؛ فأنّ النهي ليس طلبا من الأساس، بل هو زجر بنحو المعنى الاسمي مادّة، وبنحو المعنى الحرفي هيئة، فمتعلقه ـ على هذا ـ الفعل لا الترك.

ونختم البحث بذكر الدليل على أنّ النهي مادّة وهيئة يدلّ على التحريم لا مجرد رجحان الترك.

حدود الدرس

النهي

كما أنّ للأمر مادّة وصيغة، كذلك الحال في النهي، فمادّته نفس كلمة النهي، وصيغته من قبيل (لاتكذب)، والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسمي، والصيغة تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفي، وإنْ شئت عبّر بالنسبة الزجرية والإمساكية.

و قدوقع الخلاف بين جملة من الأصوليين في أنّ مفاد النهي هل هو طلب الترك الذي هو مجرد أمر عدمي، أو طلب الكفّ عن الفعل الذي هو أمر وجودي.

وقد يستدلّ للوجه الثاني، بأنّ الترك استمرار للعدم الأزلي الخارج عن القدرة فلا يمكن تعلّق الطلب به. ويندفع هذا الدليل بأنّ بقاءه مقدور فيعقل التكليف به، ويندفع الوجه الثاني، بأنّ من حصل منه الترك بدون كفّ لا يعتبر عاصيا للنهي عرفاً.

والصحيح أنّ كلا الوجهين باطل؛ لأنّ النهي ليس طلباً لا للترك ولا للكفّ، وإنّما هو زجر بنحو المعنى الاسمي ـ كما في مادّة النهي ـ أو بنحو المعنى الحرفيّ ـ كما في صيغة النهي ـ وهذا يعني إنّ متعلقة الفعل لاالترك.

و لا إشكّال في دلالة النهي مادّة وصيغة على كون الحكم بدرجة التحريم، ويثبت ذلك بالتبادر، والفهم العرفي العامّ.

خلاصة الدرس

بعد أنْ انتهينا من الكلام في دلالة الأمر مادّة وهيئة، انتقلنا إلى الكلام في دلالة النهي كذلك، فقلنا: إنّ كليهما دالّان على الزجر، ولكنه في المادة بمفهومه الاسمي، وفي الهيئة بمفهومه الحرفي، وإنْ شئت عبّرت بالنسبة الزجرية والإمساكية.

وأمّا ما اختلف فيه جملة من الأصوليين من كون مفاد النهي هو طلب الترك أو طلب الكف، فهو غير صحيح وإنْ ذُكر له بعض الأدلّة غير التامّة، بل الصحيح ما

ذكرناه مادة وهيئة، والذي يعني أنّ متعلّق النهي هو الفعل لا الترك.

كما إنّنا ذكرنا ـ آخر الدرس ـ أنّ ذلك الزجر، وسواء أكان مفاد المادة أم مفاد الهيئة إنّما هو علي نحو الحرمة لا مجرد رجحان الترك، ويشهد لذلك التبادر، والفهم العرفي العام.

أسئلة محورية

١. تدلّ مادة النهى على الزجر بمفهومه الاسمي، ما المقصود من ذلك؟ أذكره مع التمثيل.

٢. تدلّ صيغة النهى على الزجر بمفهومه الحرفي، ما المقصود من ذلك؟ أذكره مع التمثيل.

٣. وضّح الدليل الذي ذكره بعض الأصوليين لإثبات أنّ مفاد النهي هو طلب الكفّ عن الفعل لا طلب الترك، مع ما ردّ به المصنف رحمه الله.

٤. كيف دفع المصنف رحمه الله الوجه الثاني من كون مفاد النهى طلب الكفّ عن الفعل؟

٥. ما هو الصحيح عند المصنف رحمه الله بالنسبة إلى مفاد النهي.

أسئلة تخصصية

١. هل ذكر السيد الشهيد رحمه الله دليلاً على ما ذهب إليه في مفاد النهي هيئة ومادة؟

٢. ألا يتضمن كلام السيد الشهيد الآتي بعض المسامحة:

وقد يستدل للوجه الثاني، بأنّ الترك استمرار للعدم الأزلي الخارج عن القدرة، فلايمكن تعلّق الطلب به؟

٣. أليس من المناسب أنّ يكون مفاد النهى هو طلب الترك، ب[illegible] أنّ النهى مقابل للأمر، وقد ذهب السيد الشهيد رحمه الله إلى أنّ مفاد الأمر هو طلب [illegible]؟

تطبيقات

قال السيد الشهيد رحمه الله في *تقريرات* الشيخ عبد الساتر:

إنّ صيغة «إفعل» تدلّ هيئتها على النسبة الإرسالية دلالة وضعية تصورية، وهيئة «لا تفعل» تدلّ على النسبة الزجرية والردعية دلالة وضعية تصورية.

كما إنّه صحيح ما قيل من أنّ لهما دلالة تصديقية تكشف في «إفعل» على أنّه إنّما أتى بها بداعي البعث والتحريك، وتكشف في «لا تفعل» على أنّه إنّما اتى بها بداعي الزجر والردع، كلّ هذا صحيح؛ فإنّ كلنا الصيغتين «إفعل» و«لا تفعل» لهما دلالة تصورية ودلالة تصديقية، وهما تختلفان في كلتا الدلالتين كما عرفت.

والحجة على هذا الاختلاف، هي: الوجدان الذي يقضي بأنّ ما يفهم من صيغة «إفعل» يختلف عمّا يفهم من صيغة «لا تفعل» اختلافاً ذاتياً، فهما مفهومان متغايران، وليس كما قيل من أنّ التغاير والاختلاف بينهما إنّما هو بحسب متعلقهما، كما يدعي قدماء الأصوليين ذلك.

تأمّل في هذا النصّ جيداً، واستفد منه، وممّا إستفدته في دروس دلالة مادة الأمر وهيئته، هل يمكنك أنْ تصل إلى المعلومات التالية؟

١. إنّ معنى قوله قدس سره: «والمادّة تدلّ على الزجر بمفهومه الاسمي»، هو: أنّ مادة النهي قد وضعت لهذا المعنى، فالدلالة التصورية الوضعية للنهي هي هذا المعنى.

٢. إنّ معنى قوله قدس سره: «والصيغة تدلّ على الزجر والإمساك بنحو المعنى الحرفي»، هو: أنّ هذه الصيغة وضعت لهذه النسبة، فهذه النسبة هي المدلول التصوّري للصيغة الثابت بالوضع.

٣. كما قلنا سابقا في صيغة الأمر، من أنّ لها باعتبارها جملة تامّة مدلول تصديقي جدّي بحكم السياق لا الوضع؛ اذ تكشف سياقا عن الداعي الذي دعا المتكلم لاستعمال صيغة الأمر، كذلك الحال هنا؛ فإنّ لصيغة النهي أيضاً هكذا مدلول، إلّا أنّه مادعى المتكلّم إلى استعمال صيغة النهي.

٤. دليل ما ذهب إليه المصنف ﵀ في *الحلقة* من بطلان كلا الوجهين المذكورين فيها، وأنّ الصحيح هو إفادة النهي للزجر، إمّا بنحو المعنى الاسمي في المادة، وإمّا بنحو المعنى الحرفي والنسبة في الهيئة، وهذا الدليل هو ما عبّر عنه في *التقريرات* بقوله: «والحجة على ...».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف ﵀.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٤/٣٠٠ـ٣٠١.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣/٧.

٥٠

الاحتراز في القيود(١)

المدخل

لا يزال كلامنا في تحديد دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وبعد أنْ انتهينا من دلالة الأمر والنهي مادة وهيئة، ندخل في دلالة أخرى من دلالات الكلام نسميها بقاعدة احترازية القيود.

وستكلم ـ في سبيل الوصول إلى هذه القاعدة وتوضيحها ـ عن القيود، وأنواعها، مع أمثلتها أوّلاً، ثمّ نذكر المدلول التصوري والتصديقي للكلام ذي القيد ونحددهما، ثمّ نستكشف من دخول القيد في المدلول التصوري دخالته أيضاً في التصديقي، موضحين معنى ذلك، ونضرب المثال عليه في قولنا: «أكرم الفقير العادل».

كما سنذكر بعد ذلك الدليل على الدخالة المذكورة، وإنّه لو لم يكن ذلك فهو خلاف ظهور عرفي سياقي، هو: إنّ ما يقوله المتكلم فإنّه يريده، وهذا الظهور هو الذي يثبت القاعدة التي ذكرناها بداية الكلام.

هذا ما سنتطرق له في هذا الدرس، وسنكمل الطريق في الدرس التالي حول مفاد هذه القاعدة، وحدودها، وما يترتب عليها إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الاحتراز في القيُود

إذا ورد خطاب يشتمل على حكم وقيد له، فقد يكون هذا القيد متعلّقاً للحكم، كالإكرام في (أكرم الفقير)، وقد يكون موضوعا له كالفقير في المثال، وقد يكون شرطاً كما في الجملة الشرطية (إذا زالت الشمس فصلّ) وقد يكون غاية كما في (صُم إلى الليل) وقد يكون وصفاً للموضوع كالعادل في (أكرم الفقير العادل) وهكذا.

وفي كلّ هذه الحالات يوجد للكلام مدلول تصوريّ أريد إخطاره في ذهن السامع، ومدلول تصديقيّ جديّ وهو الحكم الشرعيّ الذي أُبرز وكُشف عنه بذلك الخطاب. ولا شكّ في أنّ الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوريّ عند سماع الكلام المذكور هي صورة حكم يرتبط بذلك القيد على نحو من أنحاء الارتباط، ونستكشف من دخول القيد في الصورة التي يدلّ عليها الكلام بالدلالة التصوريّة دخوله أيضاً في المدلول التصديقيّ الجديّ، بمعنى أنّ القيد مأخوذ في ذلك الحكم الشرعي الخاصّ الذي كشف عنه ذلك الكلام، فحينما يقول المولى (أكرم الفقير العادل) نفهم أنّ الوجوب الذي أراد كشفه بهذا الخطاب قدجعل على الفقير العادل، وأخذت العدالة في موضوعه وفقاً لأخذها في المدلول التصوريّ للكلام؛ وذلك لأنّ المولى لو لم يكن قدأخذ العدالة قيداً في موضوع ذلك الوجوب الذي جعله وأبرزه بقوله: (أكرم الفقير العادل) لكان هذا يعني أنّه أخذ في المدلول التصوريّ لكلامه قيداً ولم يأخذ ذلك القيد في المدلول الجدّيّ لذلك الكلام، أيْ: إنّه بيّن بالدلالة التصورية للكلام شيئاً وهو القيد مع أنّه لا يدخل في نطاق مراده الجدّي، وهذا خلاف ظهور عرفي سياقي مفاده: أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وبكلمة أخرى أنّ ما يقوله يريده حقيقة.

خلاصة الدرس

الغرض من هذا البحث هو الكلام في تحقيق واحدة من دلالات الدليل الشرعي اللفظي نسمّيها بقاعدة احترازية القيود.

ولأجل ذلك، بدأنا بذكر أنواع القيود، وما تؤثره هذه القيود في الجملة من حيث المدلول التصوري والتصديقي، فبيّنّا هذين المدلولين، ثمّ ربطنا بينهما؛حبث ذهبنا إلى أنّ دخول القيد في المدلول التصوري الذي لا شكّ فيه، يكشف عن دخالته في المدلول التصديقي الجدّي، وذكرنا معنى ذلك مع التمثيل له بقولنا: «أكرم الفقير العادل».

ثمّ ـ وفي آخر الدرس ـ تعرّضنا لدليل هذه الدعوى الأخيرة من الكشف، فقلنا: إنّه لو لم‌نلتزم بذلك، فسيلزم تالٍ باطل، هو: مخالفة ظهور عرفي سياقي، مفاده: أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوري، فهو داخل في نطاق المراد الجدّي، وبكلمة أخرى: ظهور حال المتكلم في أنّ كلّ ما يقوله فإنّه يريده.

أسئلة محورية

١. أذكر مثالاً لكلّ من القيود التالية، وبيّن علاقتها بالحكم.

أ) متعلق الحكم.

ب) موضوع الحكم.

ج) شرط الحكم.

د) غاية الحكم.

هـ) وصف الحكم.

٢. ما هو المدلول التصوري والمدلول التصديقي الجدي في قولنا: «أكرم الفقير العادل»؟

٣. كيف نستكشف من دخول القيد في المدلول التصوّري دخوله في المدلول الجدّي؟

٤. ما الدليل على أنّ القيد المأخوذ في المدلول التصوري داخل في المدلول الجديّ؟

٥. ما المقصود بالظهور العرفي السياقي الذي ذكره المصنف رحمه الله في الدرس؟

أسئلة تخصصية

١. ما الدليل على ما ذكره المصنف رحمه الله بقوله:

ولا شك في أنّ الصورة التي نتصورها في مرحلة المدلول التصوّري... على نحو من أنحاء الارتباط؟

٢. ما هي المراحل التي مرّ بها البحث في هذا الدرس؟

٣. ألم يكن من الأفضل أنْ نبدأ البحث بتوضيح قاعدة محلّ البحث والتي هي المدّعى، ثمّ نتسلسل في سائر مراحل البحث؟

تطبيقات

التطبيق الأوّل

طبّق ما استفدته في هذا الدرس على كلّ من القولين التاليين:

١. «يدفن ميت المسلمين».

٢. ﴿إنَّ اللَّهَ يأمركُمْ أنْ تُؤَدُّوا الْأمانَاتِ إلى أهْلِهَا﴾.[1]

المطلوب في هذا التطبيق إظهار عدم الفرق في البحث بين ما إذا كان الأمر مستفاداً من هيئة الأمر، كالمثال المذكور في المتن، وبين ما إذاكان مستفاداً من الجملة الخبرية كما في المثال الأوّل، ومن المادة كما في المثال الثاني.

التطبيق الثاني

طبق ما استفدته في هذا الدرس على قولهم: «إذا رأيت الهلال فادع»، على فرض أنّه لا يدلّ على الوجوب بل على الاستحباب لوجود قرينة على ذلك.

---

١. النساء: ٥٨.

المطلـوب إظهـار أنّ احترازيـة القيـود لا تخـتّص بـالأمر، بـل هـي شـاملة للاستحباب أيضاً.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٣، بحث الإطلاق والقيد.

٣. *تهذيب الأصول*: ٥٢٣/١.

٥١

الاحتراز في القيود(٢)

المدخل

بدأنا في الدرس السابق بالكلام في دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، اسميناها بقاعدة احترازية القيود.

وقد ذكرنا في الدرس السابق ـ لأجل الوصول إلى اصطياد هذه القاعدة والدليل عليها ـ أنواع القيود، والمدلولين التصوري والتصديقي للكلام ذي القيد، وقلنا: إنّ ما يؤخذ من قيد في المدلول التصوري فهو داخل مأخوذ في المدلول التصديقي الجدّي؛ وإلّا لكان خلف ظهور عرفي سياقي في أنّ ما يقوله المتكلم فإنّه يريده حقيقة.

هذا ما وصلنا إليه في الدرس السابق، وفي هذا الدرس نكمل هذا البحث، فنقول: إنّ هذا الظهور هو الذي يثبت القاعدة محلّ الكلام، ثمّ نذكر مؤدّى هذه القاعدة ومفادها بصورة تطبيقية بذكر مثال على ذلك، ثمّ نتطرّق إلى ما يترتب على هذه القاعدة، وحدودها، وتأثيرها، وإنّه عدم شمول شخص الحكم ـ هذا الوجوب المدلول عليه بالمثال ـ لا طبيعي الحكم ـ كلّ وجوب إكرام وبأيّ ملاك كان ـ وبهذا ننهي الكلام في هذه القاعدة.

حدود الدرس

و بهذا الظهور نثبت قاعدة وهي: قاعدة احترازية القيود، ومؤدّاها: أنّ كلّ قيد يؤخذ في المدلول التصوّريّ للكلام، فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور أنْ يكون قيداً في المراد الجديّ أيضاً، فإذا قال: (أكرم الإنسان الفقير)، فالفقر قيد في المراد الجدّيّ بمعنى كونه دخيلاً في موضوع وجوب الإكرام الذي سيق ذلك الكلام للكشف عنه. ويترتّب على ذلك أنّه إذا لم يكن الإنسان فقيراً فلا يشمله ذلك الوجوب، ولكنّ هذا لايعني أنّ إكرامه ليس واجباً باعتبار آخر فقد يكون هناك وجوب ثانٍ يخصّ الإنسان العالم أيضاً. فإذا لم يكن الإنسان فقيراً وكان عالماً فقد يجب إكرامه بوجوب ثانٍ. وهكذا نعرف أنّ قاعدة احترازية القيود تثبت أنّ شخص الحكم الذي يشكّل المدلول التصديقيّ الجدّيّ للكلام المشتمل على القيد لا يشتمل من انتفى عنه القيد ولا تنفي وجود حكم آخر يشمله.

خلاصة الدرس

بعد أنْ ذكرنا في الدرس السابق أنواعاً من القيود، والمدلول التصوري والتصديقي للجملة ذات القيد، وأنّ ما يؤخذ في المدلول التصديقي الجدّي، وأقمنا الدليل على ذلك، وإنّه ظهور عرفي سياقي مفاده أنّ مايقوله المتكلم يريده حقيقة وجدّاً، بعد ذلك كلّه دخلنا في الدرس الحالي، حيث قلنا: إنّ هذا الظهور هو الذي يثبت قاعدة احترازية القيود، فوصلت النوبة إلى توضيح هذه القاعدة، ومفادها، ومؤدّاها، ثمّ تطرّقنا إلى ما يترتّب عليها من ثمرة، وهي: عدم شمول المقيّد لفاقد القيد، ثمّ ختمنا ذلك بأنّ المنفي بهذه القاعدة إنّما هو شخص الحكم الوارد في الدليل المقيّد لا أيّ حكم وبأي حيثية وملاك.

أسئلة محورية

١. وضّح المقصود بقاعدة احترازية القيود مع ذكر المثال.

٢. أذكر الدليل على ثبوت قاعدة احترازية القيود.

٣. ما الذي يترتّب على قاعدة احترازية القيود؟

٤. ما المقصود بـ «شخص الحكم» الذي تُثبت قاعدة احترازية القيود عدم شموله لمحلّ الكلام؟

أسئلة تخصصية

١. ما معنى الأصل الذي ورد في قول المصنف﵀: فالأصل فيه بحكم ذلك الظهور...؟

٢. إذا قيل: «أكرم الفقير العادل»، فما هو مقتضى قاعدة احترازية القيود، ولماذا؟

أ) حرمة إكرام الفقير غير العادل.

ب) كراهة إكرام الفقير غير العادل.

ج) عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل مطلقاً.

د) عدم وجوب إكرام الفقير غير العادل.

هـ) العبارة ساكتة عن حكم إكرام الفقير غير العادل.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمّل في العبارات التالية، هل تجد كلّ عبارتين متعارضتين؟ ما الدليل على ذلك؟

١. «أكرم الفقير العادل».   ٢. «أكرم الفقير الفاسق».

١. «أكرم السيد العادل».   ٢. «لا تكرم السيد الفاسق».

١. «أكرم العالم العادل».   ٢. «يجب إكرام العالم».

التطبيق الثاني

لو فرض أنّا سمعنا الإمام﵇ يقول وهو في حضرة الخليفة الأموي الظالم: «أكرم الفقير الأموي»، فهل يمكن تطبيق قاعدة احترازية القيود حينئذ، فنقول: وجوب الإكرام المذكور بهذا الكلام لا يشمل كلّ فقير، وإنّما يشمل الفقير الأموي دون غيره؟ ولماذا؟

«الجواب: لا يمكن ذلك؛ لما اتّضح من خلال الدرس من أنّ القاعدة إنّما تثبت بركة ظهور عرفي سياقي في أنّ ما يقوله يريده حقيقة وجدّاً، وهذا غير متحقّق في ما نحن فيه؛ فإنّنا نعلم أنّ القيد المذكور في الكلام -الأموي- إنّما ذكر تقية ولم يكن مراداً جدّاً، وهكذا الكلام في موارد التقية كلها، وهذا نموذج من خروج الكلام عن الأصل الذي ذكره المصنف رحمه الله بقوله: «فالأصل فيه...»، فإنّ المقصود به أنّ القاعدة والظهور الأولي هو ذلك، إلا أنّ ترد قرينة على خلافه كما في ما نحن فيه من المثال، من العلم بإرادة التقية».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*:٣، بحث الإطلاق والتقييد.

٣. *تهذيب الأصول*:١/٥٢٣.

٤. *كفاية الأصول*:٢٨٢.

٥٢

الإطلاق (١)

المدخل

نتناول اليوم بالبحث دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهي الدلالة المسمّاة بالإطلاق، وبعض المباحث التي تتعلّق بها.

وما سنتطرق له في هذا الدرس هو الأمور التالية:

أوّلاً: ما هي حقيقة الإطلاق؟ وما هي حقيقة التقييد بصورة مجملة؟

ثانياً: ما هي حقيقة الإطلاق والتقييد مع شيء من التدقيق والتحليل؟

ثالثاً: وبعد أنْ عرفنا حقيقة الإطلاق وتصوّرناه، فمن أين تنشأ دلالة بعض الألفاظ على الإطلاق كإنسان مثلاً؟

وفي هذه النقطة الثالثة، سنتناول الخلاف الذي وقع بين الأصوليين في منشأ هذه الدلالة، والذي يبدأ التحقيق فيه من التحقيق في أنّ هذه الكلمة لأي معنى قد وضعت؟

هذا ما سنتناوله في هذا الدرس إنْ شاء الله تعالى، على أنْ نكمل البحث في الدروس التالية.

حدود الدرس

الإطْلاق

الإطلاق يقابل التقييد، فإنّ تصورت معنىً ولاحظت فيه وصفاً خاصّاً أو حالة معينة، كان ذلك تقييداً، وإنّ تصوّرته بدون أنْ تلحظ معه أيّ وصف أو حالة أُخرى كان ذلك إطلاقاً، فالتقييد إذن هو لحاظ خصوصية زائدة في الطبيعة، والإطلاق عدم لحاظ الخصوصية الزائدة. والطّبيعة محفوظة في كلتا الحالتين: غير أنّها تتميز في الحالة الأولى بأمر وجودي وهو لحاظ الخصوصية، وتتميّز في الحالة الثانية بأمر عدمي وهو عدم لحاظ الخصوصية. ومن هنا يقع البحث في أنّ كلمة إنسان مثلاً أو أيّ كلمة مشابهة هل هي موضوعة للطبيعة المحفوظة في كلتا الحالتين فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له ولا الإطلاق، بل الكلمة بمدلولها تلائم كلا الأمرين، أو أنّ الكلمة موضوعة للطبيعة المطلقة فتدلّ الكلمة بالوضع على الإطلاق وعدم لحاظ القيد، وقد وقع الخلاف في ذلك.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهي التي أسميناها الإطلاق، والذي قلنا: إنّه يقابل التقييد.

وقد وضحنا في هذا الدرس حقيقة كلّ من الإطلاق والتقييد إجمالا أوّلاً، ومع شيء من الدّقة ثانياً، فقلنا: إنّ الطبيعة محفوظة في كلّ منهما، إلاّ أنّ المائز بينهما هو لحاظ أو عدم لحاظ القيد (الخصوصية، الحالة، الصفة)، فالأوّل مائز التقييد، والثاني مائز الإطلاق.

ثم انتقلنا إلى التحقيق في منشأ الدلالة على الإطلاق الذي مضى توضيح حقيقته، فذكرنا أنّ هنا مسلكين:

أحدهما: القائل بأنّ منشأ الاطلاق بالوضع، فكلمة «إنسان» وما ماثلها، موضوعة للطبيعة المطلقة غيرالمقيدة، فالإطلاق ملحوظ في المعنى الموضوع له اللفظ.

والثاني: إنّ هذه الكلمة وما ماثلها، موضوعة للطبيعة دون دخالة أي شيء آخر؛ فلا التقييد دخيل في المعنى الموضوع له اللفظ ولا الإطلاق، وسنذكر في الدرس التالي ما يترتّب على هذا الخلاف إنْ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. ما هي حقيقة الإطلاق؟ وما هي حقيقة التقييد على مستوى التصور؟

٢. ذهب السيد الشهيد‏ إلى أنّ الطبيعة محفوظة في كلّ من الإطلاق والتقييد، فما الذي يميّز هذه الطبيعة في أحدهما عن الآخر؟

٣. ما هو موضوع البحث الذي وقع بين الأصوليين بالنسبة لوضع مثل كلمة: «إنسان»؟

أسئلة تخصصية

١. ذكر السيد الشهيد أنّ حقيقة الإطلاق على مستوى التصوّر، هي: أنْ تتصوّر معنى بدون أنْ تلحظ معه وصفاً خاصاً، أو حالة معينة، وأنّ التقييد يقابله، فهل ذكر دليلا على ذلك؟

٢. ما معنى قوله‏: «ومن هنا»: في قوله في بيان حقيقة الإطلاق والتقييد: «ومن هنا، يقع البحث في أنّ كلمة «إنسان» مثلاً...»؟

التطبيق الأول

طبّق ما أخذته في حقيقة الإطلاق والتقييد بملاحظة النسبة والعلاقة بين «الإنسان»، و«صفة العلم» مثلا. فمتى يكون «الإنسان» مطلقا؟ ومتى يكون مقيّدا؟

التطبيق الثاني

قال العلامة المظفر‏ في *أصول الفقه*:

المسألة الرابعة: هل الإطلاق بالوضع ؟ ... الذي وقع فيه البحث، هو أنّ الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها هل هو بالوضع أو بمقدّمات الحكمة؟ أي: إنّ أسماء الأجناس، هل هي موضوعة لمعانيها بما هي شايعة ومرسلة على وجه يكون الارسال ـ أي: الإطلاق ـ مأخوذاً في المعنى الموضوع له اللفظ ـ كما نسب إلى المشهور من القدماء قبل سلطان العلماء رحمه الله ـ ؟ أو أنّها موضوعة لنفس المعاني بما هي، والإطلاق يستفاد من دالّ آخر، وهو نفس تجرد اللفظ من القيد إذا كانت مقدمات الحكمة موجودة فيه؟

وهذا القول الثاني أول من صرح به فيما نعلم سلطان العلماء رحمه الله في حاشيته على *معالم الأصول*، وتبعه جميع من تأخر عنه إلى يومنا هذا.

وعلى القول الأول يكون استعمال اللفظ في المقيد مجازاً، وعلى الثاني يكون حقيقة.

تأمّل في هذا الكلام جيداً، لتصل بمعونة ما استفدته في درس اليوم إلى التعبيرات المختلفة بين العلمين (قدس سرهما)، من حيث التعبير عن: الإطلاق، التقييد، محل الخلاف، الوضع للمطلق و...، هذا بالاضافة إلى جملة من المعلومات الأخرى في محل البحث، كرأي المشهور، ورأي سلطان العلماء رحمه الله، وأنّه أول من قال به و... .

مصادر الدرس

١. *الحلقتان الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣، بحث الإطلاق والتقييد: ٤٠١ وما بعدها.

٣. *تقريرات* العلامة عبد الساتر:٤٦١/٧ وما بعدها.

٤. *أصول المظفر*: ج١٣٢/١.

٥٣

الإطلاق(٢)

المدخل

تكلّمنا في الدرس السابق عن حقيقة الإطلاق والتقييد، ووصل بنا الكلام إلى بيان خلاف وقع بين الأصوليين في أنّ أسماء الأجناس «كإنسان» مثلاً والتي يستفاد منها الإطلاق، ما هو منشأ هذا الإطلاق فيها؟ هل هو بالوضع فاللفظ موضوع للمطلق؟ أم هو بأمر آخر، فلا الإطلاق داخل في المعنى الموضوع له ولا التقييد؟

وقبل أنْ نذكر الجواب في هذا الدرس، لابدّ وأنْ نبيّن ما يترتب على هذا الخلاف من ثمرات، فنذكر أمرين في هذا المقام. ثمّ نذكر الدليل على عدم وضع اللفظ المزبور وما ماثله للمطلق، وعليه، فلابدّ من البحث عن منشأ آخر للإطلاق الذي نراه فيه، وهو ما سنتطرق له في الدرس التالي، ونسميه بقرينة الحكمة.

حدود الدرس

و يترتّب على هذا الخلاف أمران

أحدهما: إنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول يكون استعمالاً حقيقيا

على الوجه الأوّل، لأنّ المعنى الحقيقيّ للكلمة محفوظ في ضمن المقيّد والمطلق على السواء، ويكون مجازاً على الوجه الثانيّ؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق مع أنها موضوعة للمطلق، أيّ للطبيعة التي لم يلحظ معها قيد بحسب الفرض.

والأمر الآخر: أنّ الكلمة إذا وقعت في دليل حكم، كما إذا أخذت موضوعاً للحكم مثلاً ولم نعلم أنّ الحكم هل هو ثابت لمدلول الكلمة على الإطلاق، أو لحصّة مقيّدة منه أمكن على الوجه الثاني أنْ نستدلّ بالدلالة الوضعيّة للفظ على الإطلاق؛ لأنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له وقيد له فيكون من القيود التي ذكرها المتكلّم فنطبّق عليه قاعدة احترازية القيود فنثبت أنّ المراد الجدّيّ مطلق أيضاً.

و أمّا على الوجه الأوّل فلا دلالة وضعيّة للفظ على ذلك، لأنّ اللفظ موضوع بموجبة للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيّد، وكلّ من الإطلاق والتقييد خارج عن المدلول الوضعيّ للفظ. فالمتكلم لم يذكر في كلامه التقييد ولا الإطلاق فلا يمكن بالطريقة السابقة أنْ نثبت الإطلاق بل لابدّ من طريقة أخرى.

و الصحيح هو الوجه الأوّل؛ لأنّ الوجدان العرفي شاهد بأنّ استعمال الكلمة في المقيد على طريقة تعدد الدال والمدلول ليس فيه تجوّز.

و على هذا الأساس نحتاج في إثبات الإطلاق إلى طريقة أخرى؛ إذ ما دام الإطلاق غير مأخوذ في مدلول اللفظ وضعاً فهو غير مذكور في الكلام فلا يتاح تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه

خلاصة الدرس

بعد أنْ ذكرنا في الدرس السابق الخلاف الذي وقع بين الأصوليين في المعنى الذي وضع له اسم الجنس كـ: «إنسان» مثلاً، ذكرنا ـ قبل اعطاء الرأي في هذا الخلاف ـ ما يترتب على هكذا خلاف، فتناولنا أمرين في هذا المقام:

الأول: إنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيد على طريقة تعدد الدالّ والمدلول يكون

استعمالاً حقيقيا على الأوّل، ومجازيا على الثاني، وذكرنا الدليل على ذلك.

والثاني: إنّه بناء على الثاني، يمكن التمسّك بالدلالة الوضعية للفظ لنفي، أي: قيد محتمل بتطبيق قاعدة احترازية القيود، وأمّا على الأول، فنحتاج إلى أمر آخر يثبت الإطلاق وعدم القيد المحتمل؛ فإنّ التقييد والإطلاق خارجان عن المدلول الوضعي للكلمة بناءً على هذا الوجه.

وبعد ذكر هذين الأمرين، قلنا: إنّ الصحيح هو الأوّل؛ فإنّنا لا نشعر بأيّ مجازية وعناية في استعمالنا للفظ وإرادة المقيد على طريقة تعدد الدالّ والمدلول، ممّا يكشف عن كون الكلمة قد استعملت في معناها الحقيقي، وليس هو إلاّ الطبيعي.

وبناء على هذا، فلابدّ ـ في إثبات الإطلاق ـ من طريقة أخرى غير الوضع وتطبيق قاعدة احترازية القيود؛ فإنّها لاتفيد إلا على الوجه الثاني، وهذه الطريقة الأخرى هي ما سيأتي الكلام فيه في الدرس التالي، وسنسميها بـ: «قرينة الحكمة».

أسئلة محورية

١. ما محصّل الأمر الأول الذي يترتب على الخلاف المذكور بين الأصوليين؟

٢. ما محصّل الأمر الثاني الذي يترتب على الخلاف المذكور بين الأصوليين؟

٣. ذهب المصنف رحمه الله إلى أنّ اسم الجنس كإنسان موضوع للطبيعة المحفوظة في ضمن المطلق والمقيد، أذكر الدليل الذي تمسّك به لذلك مع التوضيح التام.

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنف رحمه الله أنّ استعمال اللفظ وإرادة المقيّد على طريقة تعدد الدالّ والمدلول، يكون استعمالاً مجازياً لو قلنا بوضع اسم الجنس للمطلق؛ لأنّ الكلمة لم تستعمل في المطلق، وضّح ذلك بصورة مفصلة.

٢. عندما ننظر للوهلة الأولى إلى قاعدة احترازية القيود، والإطلاق، نجد أنّ هناك تناف شديد بينهما، ولكن اتضح أنّ القاعدة في بعض الأحيان تنتج الإطلاق، بين ذلك مفصّلاً.

٣. قال‌ﷺ: «والصحيح هو الوجه الأول؛ لأنّ الوجدان العرفي....ليس فيه تجوز».

مرّ علينا عنوان هو: علامات الحقيقة والمجاز، ما علاقة ما استفدته في ذلك العنوان بما نحن فيه؟

التطبيقات

التطبيق الأول

أفتى الفقهاء بجواز الوضوء بماء البحر، فاستشكل أحد المقلّدين بأنّ هذا الماء مالح، ألا تمنع ملوحته من صحّة الوضوء؟ فسأل أحد العلماء عن ذلك، فأجابه العالم: يصحّ الوضوء بماء البحر وإنْ كان مالحاً، لقول الإمام الصادق‌عليه‌السلام المتواتر: «خلق الله الماء طهوراً».

المطلوب: بيان استنباط صحة الوضوء بماء البحر من هذا الحديث، بناءً على كون اسم الجنس موضوعاً للمطلق.

التطبيق الثاني

سأل أحدهم عالما عن حكم بيع اليورانيوم في الإسلام، فقال له: «نعم يجوز بيعه»، فقال: ولكن اليورانيوم لم يكن موجوداً في عصر النبي‌صلى‌الله‌عليه‌وآله، ولا الأئمة‌عليهم‌السلام، فكيف تعرفون أنّ الإسلام يقول بجواز البيع؟!

المطلوب: إزالة هذه الشبهة بواسطة التمسّك بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1] بالاستفادة ممّا ذُكر في الدرس.

---

١. البقرة: ٢٧٥.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف ﷺ.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣/ ٤٠١ بحث الإطلاق والتقييد وما بعدها.

٣. *تقريرات* العلامة حسن عبد الساتر: ٧/ ٤٦١ ومابعدها.

٤. *المكاسب المحرمة* للسيد الامام ﷺ.

٥. *وسائل الشيعة* للحر العاملي ﷺ.

٥٤

قرينة الحكمة(١)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الصحيح هو عدم وضع اسم الجنس كإنسان للطبيعة المطلقة، وإنّما وضع للطبيعة القابلة للانطباق على المطلق والمقيّد، بدليل عدم إحساسنا بأيّ تجوّز ومسامحة في استعمال اللفظ وإرادة المقيّد على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول.

وعلى هذا، فلابدّ في إثبات الإطلاق في أسماء الجنس مثلاً من طريقة أخرى غير الوضع، وهذه الطريقة الأخرى هي التي نتناولها بالكلام في هذا الدرس. فنوضح ماهيّتها، ومفادها، والدليل عليها، ووجه شبهها واختلافها مع قاعدة احترازية القيود التي ذكرناها سابقاً إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

والطريقة الأخرى هي ما يسمّيها المحقّقون المتأخّرون بقرينة الحكمة وجوهرها التمسّك بدلالة تصديقية لظهور عرفي سياقي آخر غير ذلك الظهور الحالي السياقي الّذي تعتمد عليه قاعدة احترازية القيود. فقد عرفنا سابقاً أنّ هذه القاعدة تعتمد على ظهور عرفي سياقي مفاده، أنّ ما يقوله يريده حقيقة، ويوجد ظهور عرفي سياقي آخر مفاده: أنْ لا يكون شيء دخيلاً وقيداً في مراده الجدي وحكمه ولا يبينه باللفظ؛ لأنّ ظاهر

حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدي بخطابه، وحيث إنّ القيد ليس مبيّناً في حالة عدم نصب قرينة على التقيد فهو إذاً ليس داخلا في المراد الجدي والحكم الثابت، وهذا هو الإطلاق المطلوب. و هكذا نلاحظ أن كلاًمن قرينة الحكمة التي تثبت الإطلاق وقاعدة احترازية القيود تبتنى على ظهور عرفي سياقي حالي غير الظهور العرفي السياقي الحالي الّذي تعتمد عليه الأخرى، فالقاعدة تبتنى على ظهور حال المتكلم في أنّ ما يقوله يريده، وقرينة الحكمة تبتنى على ظهور حال المتكلم في أنّ كل ما يكون قيدا في مراده الجدّي يقوله في الكلام الّذي صدر منه لإبراز ذلك المراد الجدي، أيْ: أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بخطابه.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس الطريقة الأخرى لإثبات الإطلاق في اسم الجنس بعد أنْ ثبت عدم إمكان ذلك بالوضع ببطلان وضع هذا الاسم للطبيعة المطلقة، وهي ما أسميناه بـ «قرينة الحكمة».

ثمّ بيّنا جوهر هذه القرينة وأساسها، وأنّه التمسك بظهور عرفي حالي سياقي مفاده: أنّ ما لا يقوله المتكلم في كلامه فإنّه لا يريده، وهذا الظهور بدوره يقوم على أساس ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بكلامه.

ثمّ ذكرنا وجه التشابه بين هذا الظهور والظهور الذي ابتنت عليه قاعدة احترازية القيود، فقلنا: إنّ الإثنين ظهور حالي عرفي سياقي، ولكن الفارق بينهما، هو: أنّ مفاد هذا الظهور الذي يُثبت قرينة الحكمة، هو أنّ ما لا يقوله لا يريده جدّاً، وأمّا مفاد الظهور الذي يُثبت القاعدة، فهو كما قلنا: إنّ مايقوله يريده جدّاً.

أسئلة محورية

١. ما فائدة قرينة الحكمة؟ وما الثمرة من إجرائها؟

٢. ما هو جوهر قرينة الحكمة وأساسها؟

٣. ما هو الأساس في الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قرينة الحكمة؟

٤. ما هو الفرق بين الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قرينة الحكمة، وبين الظهور العرفي السياقي الذي يُثبت قاعدة احترازية القيود؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بـ «الحكمة» الواردة في قرينة الحكمة؟

٢. أذكر مثالاً لنصب قرينة على التقييد، وبيّن ما تؤثّره هذه القرينة على الإطلاق وقرينة الحكمة.

٣. من أين نفهم أنّ المتكلم كان في مقام بيان تمام مراده بكلامه؟

تطبيقات

لو سأل أحدهم: «هل يجوز السجود على الرخام»؟ فبحث الفقيه في كتب الروايات، فوجد صحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام أنّه قال له: «أخبرني عمّا يجوز السجود عليه وعمّا لا يجوز، قال: السجود لا يجوز إلّا على الأرض، أو على ما أنبتت الأرض،إلّا ما أُكل أو لُبس»، فبماذا يفتي هذا الفقيه:

أ) إذا كان يعتقد بأنّ دلالة المطلق على الإطلاق بالوضع؟

ب) إذا كان يعتقد بأنّ دلالة المطلق على الإطلاق بقرينة الحكمة؟

بيّن ذلك بطريقة استدلالية يتضح فيها كيفية الوصول إلى الإطلاق على الوجهين.

مصادرالدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٤٠١/٣ وما بعدها.

٣. *تقريرات* العلامة عبد الساتر:٤٦١/٧ وما بعدها.

٤. *وسائل الشيعة* للحر العاملي رحمه الله.

٥٥

قرينة الحكمة(٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق الطريقة التي تثبت الإطلاق فيما لو لم نقل بوضع أسماء الأجناس للمطلق، وقد أسميناها قرينة الحكمة، وبيّنّا مفادها ومعناها، وأساسها، ودليلها، وأنّها تبتني على ظهور عرفي سياقي حالي مفاده إنّ ما لا يقوله المتكلم ولا يبيّنه فإنّه لا يريده.

وفي درسنا هذا نتعرض إلى اعتراض قد يورد على هذه القرينة فنبيّنه، ثمّ سنتناول رد هذا الاعتراض ودفعه.

حدود الدرس

و قديعترض على قرينة الحكمة هذه؛ بأنّ اللفظ إذا لم يكن يدلّ بالوضع إلّا على الطّبيعة المحفوظة في ضمن المقيد والمطلق معاً فلا دالّ على الإطلاق، كما لا دالّ على التقييد، مع أنّ أحدهما ثابت في المراد الجديّ جزماً؛ لأنّ موضوع الحكم في المراد الجديّ إمّا مطلق وأمّا مقيّد، وهذا يعني أنّه على أيّ حال لم يبين تمام مراده بخطابه ولا معيّن حينئذٍ لافتراض الإطلاق في مقابل التقييد.

و يمكن الجواب على هذا الاعتراض؛ بأنّ ذلك الظهور الحاليّ السياقيّ لا يعني سوى أنْ يكون كلامه وافياً بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني بحيث لا يكون هناك معنى لحظه المتكلّم

ولم يأت بما يدلّ عليه، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لابدّ أنْ يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه، فإنّ ذلك ممّا لا يقتضيه الظّهور الحاليّ السياقي، وعليه فإذا كان المتكلّم قدأراد المقيّد مع أنّه لم ينصب قرينة على القيد، فهذا يعني وقوع أمر تحت اللحاظ، زائد على الطّبيعة وهو تقيدها بالقيد؛ لأنّ المقيد يتميّز بلحاظ زائد ولا يوجد في الكلام ما يبين هذا التقييد الذي وقع تحت اللحاظ، وإذا كان المتكلّم قدأراد المطلق فهذا لايعني وقوع شيء تحت اللحاظ زائداً على الطّبيعة؛ لأنّ الإطلاق، كما تقدّم عبارة عن عدم لحاظ القيد، نصحّ أنْ يقال: إنّ المتكلّم لو كان قدأراد المقيّد لما كان مبيناً لتمام مرامه؛ لأنّ القيد واقع تحت اللحاظ، وليس مدلولاً للفظ، وإذا كان مراده المطلق، فقد بيّن تمام ما وقع تحت لحاظه؛ لأنّ نفس الإطلاق ليس واقعاً تحت اللحاظ بل هو عدم لحاظ القيد الزائد.

ونستخلص من ذلك إنّنا بتوسط قرينة الحكمة نثبت الإطلاق، ونستغني بذلك عن إثباته بالدلالة الوضعيّة عن طريق أخذه قيداً في المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ تطبيق قاعدة احترازية القيود عليه.

خلاصة الدرس

بدأنا الدرس بذكر اعتراض قد يُوجه إلى قرينة الحكمة، حاصله: أنّ اللفظ ـ كما يقول أصحاب هذا المسلك ـ ليس موضوعاً للمطلق، بل للطبيعة، ولكن المراد الجدّي إما مطلق أو مقيد، وعلى كلا الحالين قد خالف المتكلم ظهور حاله في أنّه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فكيف يتعيّن الإطلاق دون التقيد؟

ثمَ انتقلنا إلى جواب المصنّف على هذا الاعتراض، ومحصّله:

أنّ أساس الإشكال السابق، هو أنّ الخُلف يلزم على كلا الحالين، ولا معيّن للإطلاق؛ إذ لم لا نختار التقييد؟

وهذا الأساس باطل؛ إذ لو كان المراد مطلقاً فإنّه لا يلزم الخلف، بخلاف ما إذا كان مقيداً؛ لأنّ ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تترتّب عليه قرينة الحكمة، مفاده أنّ ظاهر حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مرامه وتمام مالاحظه، فإنْ كان مرامه

وملحوظه هو المقيّد، فينبغي أنْ يقع تحت لحاظه شيئان: الماهية (الطبيعة)، والقيد. وإن كان مرامه المطلق، فينبغي أنْ يقع تحت لحاظه الماهية فقط؛ لما اخترناه من أنّ حقيقة الإطلاق هي عدم لحاظ القيد لا لحاظ عدم القيد.

وعلى هذا، فلو رجعنا إلى الكلام، لوجدنا أنّه واف بمرامه لو كان مطلقاً؛ لأنّ المتكلّم قد بيّن الماهية، بخلاف ما لو كان مرامه مقيّداً؛ فإنّ كلامه حينئذ لا يفي ببيان هذا المرام؛ إذ لم يبيّن القيد مع أنه كان تحت لحاظه.

فالخلف ـ على هذا ـ إنّما يلزم فيما لو كان قد أراد المقيّد، دون ما إذا كان قد أراد المطلق، ولكي نصون كلام المتكلّم الحكيم عن هذا الخلف، يجب المصير إلى أنّه أراد الإطلاق.

وبهذه الطريقة الثانية ـ قرينة الحكمة ـ سوف لن نحتاج إلى إثبات الإطلاق بالوضع بتوسط قاعدة احترازية القيود.

أسئلة محورية

١. بيّن الاعتراض الذي قد يُوجه على التمسّك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في اسم الجنس.

٢. ما هو مقتضى الظهور الحالي السياقي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة؟

٣. ما هو محصّل جواب السيد الشهيد‪ؒ‬ على الاعتراض على قرينة الحكمة؟

٤. لماذا يصحّ أنْ يقال: إنّ المتكلم لو كان قد أراد المقيد لما كان مبيّناً لتمام مرامه، بينما لو كان قد أراد المطلق فقد كان مبيّناً لتمام مرامه؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الأساس الذي يقوم عليه الاعتراض المتوجه لقرينة الحكمة؟

٢. ما الدليل على ما ادّعاه السيد الشهيدرحمه الله من أنّ الظهور الحالي السياقي الذي تبتني عليه قرينة الحكمة لا يعني سوى أنْ يكون كلام المتكلم وافياً بالدلالة على تمام ما وقع تحت لحاظه من المعاني، لا أنّ كلّ ما لم يلحظه لابدّ أنْ يأتي بما يدلّ على عدم لحاظه؟

تطبيقات

هناك علاقة وثيقة بين ماتعلّمناه في هذا الدرس، وماتعلّمناه في الدرس الحادي والخمسين؛ بحيث لولا ذلك لما أمكن ولا صح الجواب الذي ذكرناه في درسنا هذا، هل تعرف ما هي؟

لو راجعنا الجواب الذي ذكره المصنّفرحمه الله هنا، لوجدنا أنّ أساسه هو لزوم الخلف لو كان المتكلّم قد أراد المقيّد، وعدم لزومه لو كان قد أراد المطلق كما بيناه بصورة واضحة في الدرس والتلخيص.

ولو تأمّلنا في هذا الأساس، لوجدنا أنّه إنّما يتمّ فيما لو قلنا بأنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد؛ فإنّه حينئذ لا يلحظ ولا يكون تحت اللحاظ، خلافاً للقيد؛ فإنّه أمر وجودي، وأما لو كان الإطلاق هو لحاظ عدم القيد، فسيكون حينئذ ممّا يلحظ؛ لأنّه أمر وجودي شأنه شأن القيد.

وعلى هذا، فإنّ عدم الخلف لو اراد المتكلّم المطلق، إنّما يتمّ فيما لو كان الإطلاق أمراً عدميّا لا أمراً وجودياً اسمه لحاظ عدم القيد، ولو كان وجودياً للزم الخلف فيما لو كان قد أراد المطلق أيضاً؛ لأنّه لم يبيّن ذلك بكلامه، فيكون بالضبط كما لو أراد القيد ولم يبيّن، فيلزم الخلف على الحالتين ويبقى الإشكال ببقاء أساسه الذي بيّناه في الدرس والخلاصة.

والآن، ارجع إلى الدرس الحادي والخمسين، وقل لنا: ما الذي ذهب إليه

المصنف رحمه الله هناك بالنسبة إلى حقيقة الإطلاق؟ هل لاحظت الارتباط الوثيق بين جزئيات البحث الأصولي الواحد؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٤٠١/٣ وما بعدها.

٣. *تقريرات* الشيخ عبد الساتر:٤٦١/٧ وما بعدها.

٥٦

قرينة الحكمة(٣)

المدخل

نتناول في هذا الدرس الكلام في أمرين:

الأول: الإشارة إلى فارق عملي بين مسلكي إثبات واستفادة الإطلاق بالوضع وبقرينة الحكمة؛ حيث سنوضّح هنا أنّه في بعض الأديان يمكن الإثبات بالوضع، بينما لا يمكن بقرينة الحكمة.

والثاني: الإشارة إلى أنواع الإطلاق المستفاد بقرينة الحكمة، وأقسامه، من البدلي. والشمولي، والأفرادي، والأحوالي، كلّ ذلك مع الأمثلة المناسبة.

حدود الدرس

لكن يبقى هناك فارق عملي بين إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة، وإثباته بالدلالة الوضعية. وتطبيق قاعدة احترازية القيود. وهذا الفارق العملي يظهر في حالة اكتناف الكلام بملابسات معينة تفقده الظهور السياقي الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة، فلا يعود لحال المتكلم ظهور في أنه في مقام بيان تمام مراده الجدّي بكلامه وأمكن أنْ يكون في مقام بيان بعضه، ففي هذه الحالة لا تتم قرينة الحكمة لبطلان الظهور الذي تعتمد عليه، فلا يمكن إثبات الإطلاق لمن يستعمل قرينة الحكمة

لإثباته، وخلافا لذلك من يثبت الإطلاق بالدلالة الوضعيّة وتطبيق قاعدة احترازيّة القيود، فإنّ بإمكانه أنْ يثبت الإطلاق في هذه الحالة أيضاً؛ لأنّ الظّهور الذي نعتمد عليه هذه القاعدة غير الظّهور الذي تعتمد عليه قرينة الحكمة كما عرفنا سابقاً، وهو ثابت على أيّ حالٍ.

ثم إنّ الإطلاق الثابت بقرينة الحكمة، تارة يكون شمولياً، أي: مقتضياً لاستيعاب الحكم لتمام أفراد الطّبيعة. وأخرى يكون بدلياً يكتفي في امتثال الحكم المجهول فيه إيجاد أحد الأفراد. ومثال الأوّل: إطلاق الكذب في (لا تكذب)، ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في (صلّ).

و الإطلاق: تارةً يكون أفرادياً، وأخرى يكون أحوالياً، والمقصود بالإطلاق الأفرادي أنْ يكون للمعنى أفراد فيثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يردّ به بعض الأفراد دون بعضٍ، والمقصود بالإطلاق الأحوالي أنْ يكون للمعنى أحوال، كما في أسماء الأعلام، فإنّ مدلول كلمة زيد وإنْ لم يكن له أفراد ولكن له أحوال متعدّدة، فيثبت بقرينة الحكمة، أنّه لم يرد به حال دون حال.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس لأمرين من الأمور التي تتعلّق بالإطلاق:

أولهما: الفارق العملي الذي يظهر في بعض الحالات بين ما إذا كانت طريقة إثبات الإطلاق هي الوضع أو قرينة الحكمة، وقلنا في هذا الأمر: إنّه إذا لم يكن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي تترتّب عليه قرينة الحكمة محرزا لأيّ سبب من الأسباب، فإنّه لن يمكن استفادة الإطلاق بهذه الطريقة؛ لفقدان أساسها كما هو واضح.

وثانيهما: أقسام الإطلاق المستفاد بقرينة الحكمة؛ فإنّه تارة يكون شمولياً كإطلاق متعلّق النهي عادة، وتارة يكون بدلياً كإطلاق متعلّق الأمر عادة.

كما أنّه يقسّم تقسيماً آخر؛ فيكون تارة أفرادياً كما في أسماء الأجناس، وأخرى يكون أحواليا كما في: «أكرم زيداً» مثلاً؛ فإنّ لزيد أحوالاً كثيرة نُثبت بقرينة الحكمة أنّه لم يرد المتكلم حالاً دون آخر.

أسئلة محورية

١. هل هناك فارق عملي بين مسلكي استفادة الإطلاق؟ ومتى يظهر؟

٢. أذكر مثالاً يظهر فيه الفرق العملي بين مسلكي استفادة الإطلاق.

٣. عرّف المصطلحات التالية مع التمثيل:

أ) الإطلاق الشمولي. ب) الإطلاق البدلي.

ج) الإطلاق الأحوالي. د) الإطلاق الأفرادي.

أسئلة تخصصية

١. هل هناك حالات لايمكن فيها استفادة الإطلاق وإثباته على كلا المسلكين في هذه الاستفادة ؟ مثّل لذلك إنْ كان.

٢. هل هناك حالات يمكن استفادة الإطلاق فيها من قرينة الحكمة ولا يمكن ذلك من الوضع؟ مثّل لذلك إنْ وجد؟

٣. هل يمكن أنْ يجتمع أكثر من نوع من أنواع الإطلاق في استعمال واحد؟

التطبيقات

قال في *الجواهر* في كتاب الصيد والذباحة:

إذا عضّ الكلب صيداً، كان موضع العضة نجساً يجب غسله على الأصح وفاقاً للمعظم؛ لإطلاق ما دلّ على وجوب غسل ما لاقاه الكلب برطوبة، خلافاً للمحكي عن الشيخ في *الخلاف*، و*المبسوط*، فحكم بطهارته؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[1] من دون أمر بالغسل.

وفيه...، وإطلاق الآية إنّما هو لحلّ الأكل من حيث أنّه صيد، فلا ينافي وجوب الغسل من حيث النجاسة؛ إذ الإطلاق عرفاً حجّة فيما يساق له، دون غيره

---

١. المائدة: ٤.

ممّا لم يُسق لبيان حكمه، نحو قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً﴾،[١] ونحوه ممّا لا ينافي المنع من جهة أخرى، بل لو كان كذلك لزم فساد كثير من الأحكام المعلومة بالشرع كما هو واضح، والله العالم.

تأمّل في هذا النصّ مستفيداً ممّا مرّ عليك في درسنا، هل يمكنك أنْ تصل إلى المعلومات التالية؟ وكيف؟

١. نوع الإطلاق في قوله: «الإطلاق ما دلّ على وجوب غسل ما لاقاه الكلب برطوبة».

٢. تقريب استدلال الشيخ بإطلاق الآية الشريفة المذكورة.

٣. رد صاحب *الجواهر* على استدلال الشيخ بالآية الشريفة: ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلالاً طَيِّباً﴾.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٤٦١/٧ وما بعدها.

٣. جواهر *الكلام*: ٦٧/٣٦.

٤. *تهذيب الأصول* للسيد الإمام رحمه الله: ٥٣١/١ وما بعدها.

١. الأنفال: ٦٩.

٥٧

الإطلاق في المعاني الحرفية

المدخل

لازال الكلام نتكلم في الإطلاق الذي قلنا: إنّه أحد مباحث دلالات الدليل اللفظي. وقد كان الكلام إلى حدّ الآن في الإطلاق في المعاني الاسمية بالمصطلح الأصولي. واتضح أنّه يمكن التمسّك بقرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في هذه المعاني عندما يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه.

وتصل النوبة الآن إلى الحديث في ثبوت وعدم ثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة في المعاني الحرفية بالمصطلح الأصولي؛ فجملة: «أكرم العالم» مثلاً، فيها معانٍ اسمية، هي: «مادة الإكرام، والموضوع، والمتعلق»، كما أنّ فيها معاني حرفية، ولاإشكال في جريان مقدمات الحكمة في المعاني الاسمية، فماذا عن هيئة الفعل ؟ نكتفي هنا بالإشارة إلى وجود النزاع في ذلك واختيار الجريان، وأما الدليل عليه، فسيأتي في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الإطلاق في المعاني الحرفيّة

مرّ بنا سابقاً أنّ المعاني في المصطلح الأُصوليّ تارة تكون معاني اسميّة كمدلول عالِم، (أكرم

العالم)، وأخرى معانٍ حرفيّة، كمدلول صيغة الأمر في نفس المثال، ولا شكّ في أنّ قرينة الحكمة تجري على المعاني الاسميّة، ويثبت بها إطلاقها، وأمّا المعاني الحرفيّة فقد وقع النزاع في إمكان ذلك بشأنها، مثلاً: إذا شكّكنا في أنّ الحكم بالوجوب هل هو مطلق وثابت في كلّ الأحوال، أو في بعض الأحوال دون بعض فهل يمكن أنْ نطبّق قرينة الحكمة على مفاد (أكرم) في المثال وهو الوجوب المفاد على نهج النسبة الطلبيّة والإرساليّة لإثبات أنّه مطلق أو لا؟ وسيأتي توضيح الحال في هذا النزاع في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله تعالى. والصحيح فيه إمكان تطبيق مقدّمات الحكمة في مثل ذلك.

خلاصة الدرس

لا شكّ في جريان قرينة الحكمة في المعاني الاسمية على اختلاف أنواعها، وأما المعاني الحرفية كهيئة «إفعل»، فقد وقعت محلًا للنزاع، والصحيح فيه إمكان تطبيق قرينة الحكمة واستفادة الإطلاق حتى في المعاني الحرفية، وهذا ما سيأتي تفصيله والدليل عليه في *الحلقة الثالثة* إنْ شاء الله تعالى.

أسئلة محورية

١. أذكر مثالا لمعنى حرفي وقع النزاع في إمكان استفادة الإطلاق منه بمقدمة الحكمة غير ما ذكر في المتن.

٢. وضّح محل النزاع في هيئة «أكرم»، مبيّناً النتيجة على القول بثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، وعلى القول بعدم ثبوته.

٣. مرّ بنا في الدرس السابق قوله‏ﹺ: «ومثال الثاني: إطلاق الصلاة في«صلّ»، ما الفرق بين ذلك المثال الذي حكم فيه المصنّف‏ﹺ بثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة، وبين ما نحن فيه في مثل «صلّ»؟

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة البحث في ثبوت وعدم ثبوت الإطلاق في المعاني الحرفية؟

٢. ما هو الدليل على جريان قرينة الحكمة في كلّ المعاني الاسمية؟

تطبيقات

هل يجري النزاع الذي ذكرناه في هذا الدرس في الجمل التالية؟ ولماذا؟

١. إذا زالت الشمس فصلِّ.

٢. يجب إكرام العالم.

٣. أمر الله بالصلاة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٧، بحث المطلق والمقيد.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي:٢/١٨٧وما بعدها.

٥٨

التقابل بين الإطلاق والتقييد

المدخل

الغرض من هذا الدرس هو بيان نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد؛ لترتب بعض الثمرات الفقهية على حقيقة هذا التقابل كما سنذكر في التطبيقات إنْ شاء الله تعالى

وما سنتناوله في هذه الدرس هو الفقرات، والمراحل التالية:

الأولى: بيان أنّ الإطلاق والتقييد نوعان: ثبوتي وإثباتي، وسنبّين في هذه المرحلة حقيقة كلّ منهما.

الثانية: العلاقة بين النوعين من الإطلاق والتقييد، وأنّ كلّ إطلاق إثباتي فهو دال وكاشف عن الثبوتي، وكل تقييد إثباتي فهو دالّ على تقييد ثبوتي.

الثالثة: إنّ الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً.

الرابعة: ذكر أنواع التقابل الثلاثة.

الخامسة: نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد:

أ) الثبوتيين. ب) الإثباتيين.

هذه هي المراحل التي سيمرّ بها بحثنا لهذا الدرس.

حدود الدرس

التقابل بين الإطلاق والتقييد

اتّضح ممّا ذكرناه أنّ هناك إطلاقاً وتقييداً في عالم اللحاظ وفي مقام الثبوت، والتّقييد هنا بمعنى لحاظ القيد، والإطلاق بمعنى عدم لحاظ القيد. وهناك أيضاً إطلاق وتقييد في عالم الدلالة، وفي مقام الإثبات، والتقييد هنا بمعنى الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، والإطلاق بمعنى عدم الإتيان بما يدلّ على القيد مع ظهور حال المتكلم في أنّه في مقام بيان تمام مراده بخطابه. والإطلاق الإثباتيّ يدلّ على الإطلاق الثبوتيّ، والتقييد الإثباتي يدلّ على التقييد الثبوتيّ. ولاشكّ في أنّ الإطلاق والتقييد متقابلان ثبوتاً وإثباتاً، غير أنّ التقابل على أقسام، فتارة يكون بين أمرين وجوديّين كالتّضادّ بين الاستقامة والانحناء، وأُخرى يكون بين وجود وعدم، كالتناقض بين وجود البصر وعدمه، وثالثة يكون بين وجود صفة في موضع معيّن وعدمها في ذلك الموضع مع كون الموضع قابلاً لوجودها فيه من قبيل البصر، والعمى، فإنّ العمى ليس عدم البصر، ولو في جدار، بل عدم البصر في كائن حيّ يمكن في شأنه أنْ يبصر.

وعلى هذا الأساس اختلف الأعلام في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من أيّ واحد من هذه الأنحاء، ومن الواضح على ضوء ما ذكرناه أنّه ليس تضاداً؛ لأنّ الإطلاق الثبوتي ليس امراً وجوديّاً، بل هو عدم لحاظ القيد، ومن هنا قيل تارة: بأنّه من قبيل تقابل البصر وعدمه، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة عدمه، وقيل أخرى: إنّه من قبيل التقابل بين البصر والعمى، فالتقييد بمثابة البصر والإطلاق بمثابة العمى. وأمّا التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين فهو من قبيل تقابل البصر والعمى بدون شكّ بمعنى أنّ الإطلاق الإثباتي الكاشف عن الإطلاق الثبوتي هو عدم ذكر القيد في حالة يتيسر للمتكلّم فيها ذكر القيد، وإلّا لم يكن سكوته عن التقييد كاشفاً عن الإطلاق الثبوتي.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس لمسألة حقيقة التقابل بين الإطلاق والتقييد، فذكرنا أنّ

الإطلاق والتقييد نوعان: ثبوتي وإثباتي، وبيّنا حقيقة كلّ منهما ومعناه، وإنّ كلاً من التقييد والإطلاق الإثباتيين يكشف عن الثبوتيين، وإنّهما متقابلان، وإنّ التقابل بين الثبوتيين ليس تقابل الضدين؛ إذ أنّ الإطلاق الثبوتي ليس أمرا وجوديّاً بل هو أمر عدمي، وهو عدم لحاظ القيد كما ذكرنا سابقاً، ولهذا قيل: إنّهما متقابلان تقابل المتناقضين، وقيل تقابل العدم والملكة.

وأما التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين، فهو بلا شك تقابل العدم والملكة؛ إذ أنّ الإطلاق إنّما هو عدم إبراز ما يدلّ على القيد فيما لو أمكن ذلك لامطلقاً.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بالإطلاق والتقييد الثبوتيين؟ وما المقصود بالإطلاق والتقييد الإثباتيين؟

٢. أذكر أقسام التقابل بين الإطلاق والتقييد مع التمثيل لكلّ منها.

٣. التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين ليس تضاداً، ما الدليل على ذلك؟

٤. ما نوع التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين؟ أذكر الدليل على ما تقول.

أسئلة تخصصية

١. قال السيد الشهيد رحمه الله: «اتضح ممّا ذكرناه...»، ما الذي ذكرناه سابقاً واتضح به هذا المطلب؟

٢. ذهب السيد الشهيد رحمه الله إلى أنّ معنى التقييد الإثباتي، هو: الإتيان في الدليل بما يدلّ على القيد، ومعنى الإطلاق، هو: عدم الإتيان بما يدلّ على القيد...، فلماذا لم يقل بأنّ الإطلاق هو الإتيان بما يدلّ على عدم القيد...؟

٣. ذكر المصنّف رحمه الله أنّه لاشكّ في أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين ليس تضاداً، بين وجه عدم الشك، ثمّ بيّن حالة يكون فيها هذا التقابل تقابل المتضادّين.

«الجواب: إذا قلنا بأنّ الإطلاق الثبوتي إنّما هو لحاظ عدم القيد، فسيكون حينئذ أمراً وجودياً، والتقييد أمر وجودي أساساً، فيكون التقابل بينهما تقابل التضاد».

٤. ذكر المصنّف رحمه الله أنّه لا شك في أنّ تقابل الإطلاق والتقييد الإثباتيين هو تقابل البصر والعمى، فهل ذكر دليلاً على ذلك؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد الشهيد في *تقريرات* السيد الهاشمي:

بقي أنْ نشير في خاتمة البحث إلى التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين، أي: بحسب عالم اللحاظ، وأنّه من أي أقسام التقابل، ذكر السيد الأستاذ أنّ التقابل بينهما تقابل التضاد، وهذا مبني منه على أنّ الإطلاق عبارة عن...، كما أنّ التقييد عبارة عن لحاظ دخله، فهما أمران... لايجتمعان وهو معنى التضاد.

وأفاد المحقق النائيني رحمه الله: إنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. فهو يسلّم أنّ الإطلاق عدم القيد، ولكنه يقول بأنّه عبارة عن عدم التقييد في... .

راجع هذا النصّ بدقة مع ما ذكره السيد الشهيد في درسنا، وحاول أنْ تكمل العبارات الثلاث التي أسقطناها عمداً من العبارة، ويمكنك بعد الإجابة الرجوع إلى *التقريرات* لتجد صحّة أو سقم ما ذكرته.

التطبيق الثاني

ذكر السيد الشهيد رحمه الله في *تقريرات* السيد الهاشمي:

إنّ الإطلاق إنّما يعني استكشاف عدم دخل القيد في المرام ثبوتاً لعدم ذكره في موضوع الحكم إثباتا، فهو انتقال من عدم القيد إثباتاً إلى عدم دخله ثبوتاً.

استفد من هذا النصّ في شرح عبارة من العبارات الواردة في الدرس.

التطبيق الثالث

لا يمكن التمسّك بالإطلاق في الحالات التالية، بيّن سبب ذلك:

١. قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾[١] في شموله للعاجزين عن الصلاة.

٢. لو كان الإمام عليه السلام في مقام بيان حكم مَا فذكر حكماً مطلقاً، ولكن ضاق الوقت، أو دخل عليه ضيف، أو ابتُلي بسعال فقطع كلامه.

٣. الإطلاق في حالات التقية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*:٣/٤١٠، ٤٢٧.

٣. *دراسات في علم الأصول*:٢ ٣٢٧ وما بعدها.

٤. *محاضرات في أصول الفقه*:٢: ١٧٣.

٥. *أجود التقريرات*:٢/٤١٦.

---

١. البقرة: ٤٣.

٥٩

الحالات المختلفة لاسم الجنس

المدخل

ذكرنا أنّ أسماء الأجناس يستفاد منها الإطلاق بقرينة الحكمة، وأنّ الإطلاق أنواع مختلفة حسبما مرّ بنا، من البدلي والشمولي، والأحوالي، والأفرادي.

وما نريد أنْ نتناوله في درسنا الحالي، هو تعيين نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس في حالاته المختلفة الثلاثة:

الأولى: أنْ يكون معرّفاً باللام، كالبيع في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾[1]

الثانية: أنْ يكون منكّرا، أي: منوناً تنوين التنكير، كما في: «أكرم عالماً».

الثالثة: أنْ يكون خالياً من التعريف والتنكير، كما لو نُوّن بتنوين التمكين، أو أضيف، كما قد يمثل له بقوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾.[2]

---

١. البقرة: ٢٧٥.

٢. البقرة: ٢٦٣.

سنتكلم في كلّ واحدة من هذه الحالات فنبينها، ونوضحها، ونمثّل لها، ثمّ نذكر نوع الإطلاق فيها.

حدود الدرس

الحالات المختلفة لاسم الجنس

ممّا ذكرناه يتّضح أنّ أسماءَ الأجناس لا تدلّ على الإطلاق بالوضع، بل بالظهور الحالي وقرينة الحكمة.

و لاسم الجنس ثلاث حالات

الأولى: أنْ يكون معّرفاً باللام من قبيل كلمة (البيع) في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

الثانية: أنْ يكون منكّراً، أي منوّناً بتنوين التنكير من قبيل كلمة (رجلٌ) في (جاء رجلٌ) أو (جئني برجلٍ).

الثالثة: أنْ يكون خالياً من التعريف والتنكير، كما في حالة كونه منوّناً بتنوين التمكين، أو كونه مضافاً.

و يلاحظ أنّ اسم الجنس يبدو بوضعه الطبيعي وبدون تطعيم لمعناه في الحالة الثالثة، بينما يطعّم في الحالة الثانية بشيءٍ من التنكير، وفي الحالة الأولى بشيء من التعريف أمّا الحيثية التي طُعِّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الثانية، فأصبح نكرة، فالمعروف أنّها حيثيّة الوحدة، فالنكرة موضوعة للطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة. ولهذا لا يمكن أنْ يكون الإطلاق شمولياً حين ينصبّ الأمر على نكرة مثل (أكرم عالماً)؛ وذلك لأنّ طبيعة عالم مثلاً حين تتقيَّد بقيد الوحدة لا يمكن أنْ تنطبق على أكثر من واحد ـ أيّ واحد ـ وهو معنى الإطلاق البدلي.

و أمّا الحيثية الّتي طُعّم بها مدلول اسم الجنس في الحالة الأولى فأصبح معرفة فهي (التعين)، فاللام تعيّن مدلول مدخولها وتطبّقه على صورة مألوفة، إمّا بحضورها فعلاً كما في العهد الحضوريّ، وأمّا بذكرها سابقاً، كما في العهد الذكريّ، وأمّا باستئناس ذهنيّ خاصّ بها، كما في

العهد الذهنيّ، وأمّا باستئناس ذهنيّ عامّ بها، كما في لام الجنس، فإنّ في الذهن لكلّ جنس انطباعات معيّنة تشكّل لوناً من الاستئناس العام الذهنيّ بمفهوم ذلك الجنس، فإنْ قيل: (نار) دلّت الكلمة على ذات المفهوم وإنْ قيل:

(النار) وأريد باللام لام الجنس أفاد ذلك تطبيق هذا المفهوم على حصيلة تلك الانطباعات، وبذلك يصبح معرفة.

و اسم الجنس في حالة كونه معرفة، وكذلك في الحالة الثالثة التي يخلو فيها من التعريف والتنكير معاً يصلح للإطلاق الشموليّ، ولهذا إذا قلت (أكرم العالم) جرت قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق الشمولي في كلمة (العالم).

خلاصة الدرس

تعرضنا في هذا الدرس لبيان الحالات الثلاث لاسم الجنس، ونوع الإطلاق فيها، وهذه الحالات هي:

١. أنْ يكون معّرفا باللام، فيطعّم اسم الجنس هنا بحيثية التعيين على اختلاف أقسامه الثلاثة: العهد الحضوري، والذكري، والذهني، واسم الجنس في هذه الحالة يصلح للإطلاق الشمولي.

٢. أنْ يكون منكّراً، أي: منوناً بتنوين التنكير، ولكن ليس ذلك التنوين المصطلح عند علماء العربية، بل بالمعنى الذي ذكر في المتن، كما في قولنا: «أكرم عالما».

واسم الجنس هنا لا يمكن أنْ يكون مطلقاً بالإطلاق الشمولي؛ فإنّ تلك الحيثية المذكورة تمنع من ذلك؛ فإنّها حيثية الوحدة، فيكون الإطلاق بدلياً.

٣. أنْ يكون خالياً من التعريف والتنكير المذكورين في الحالتين السابقتين، كما في حالة كونه منوّناً بتنوين التمكين، أو كونه مضافا إلى نكرة مثلاً.

والحكم هنا هو الحكم في الحالة الأولى؛ فإنّ اسم الجنس هنا أيضاً صالح

للإطلاق الشمولي ليشمل جميع مصاديقه، فإذا جرت قرينة الحكمة ثبت الإطلاق الشمولي فيها.

أسئلة محورية

١. أذكر الحالات الثلاث المختلفة لاسم الجنس، مبيّناً ما تمتاز به كلّ حالة عن الحالة الأخرى.

٢. ما المقصود بتنوين التنكير وتنوين التمكين الواردين في المتن؟ وهل هو ما يقصده علماء العربية؟

٣. ما هي الحيثية التي طعّم بها اسم الجنس في الحالة الثانية؟ وما تأثيرها على نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس فيها؟

٤. ما هي الحيثية التي طعم بها اسم الجنس في الحالة الأولى؟ وما نوع الإطلاق فيها؟

٥. ما نوع الإطلاق المستفاد من اسم الجنس في الحالة الثالثة؟

أسئلة تخصصية

١. ما فائدة وجود حالات مختلفة لاسم الجنس في اللغة؟

٢. ما الفائدة من تحديد نوع الإطلاق في الحالات المختلفة لاسم الجنس؟

٣. ذكر المصنّف رحمه الله ما نصه: «لا يمكن أنْ يكون الإطلاق شمولياً حين يصبّ الأمر على نكرة، مثل:أكرم عالماً»، ألايصدق «عالماً» على كلّ عالم، فهو شامل لجميع مصاديق العالم؟ أليس هذا هو الإطلاق الشمولي ؟ فكيف ذهب المصنّف رحمه الله إلى ما ذهب اليه؟ بيّن رأيك.

٤. ألا توجد حالة رابعة لاسم الجنس غير الحالات الثلاث المتقدّمة؟

«راجع *تقريرات* عبد الساتر: ٥٤٢/٧».

تطبيقات

التطبيق الأول

جاء في الاستبصار عن أبي بصير، قال:

سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يارسول الله: إنّي ظاهرت من امرأتي، فقال: أعتق رقبة...».

بناء على ما تعلّمناه في الدرس، أجب على السؤالين التاليين مع التوجيه:

أ) هل يجب على المظاهر أنْ يعتق كلّ رقبة موجودة؟

«لا يجب؛ لعدم الإطلاق الشمولي، فالإطلاق في «رقبة» ـ وهو من الحالة الثانية المذكورة في الدرس ـ لا يمكن أنْ يكون شموليا لما طُعّم به اسم الجنس في هذه الحالة من الوحدة».

ب) هل يجوز أنْ يعتق المظاهر طفلاً؟

«الجواب: نعم، يجوز، للإطلاق الأفرادي؛ فإنّ «رقبة»، شاملة لكلّ ما يصدق عليه اللفظ من هذه الجهة».

التطبيق الثاني

قال العلامة في *التذكرة*:

إذا حابى المريض في البيع والشراء، كان العقد صحيحاً، ولا يمنع ذلك صحة العقد في قول عامة أهل العلم، لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾.

المقصود بالمحاباة في البيع، هو: أنْ يبيع المريض بأقل من سعر المثل حبّا بالمشتري، فوقع الكلام حينئذ في صحة هذا البيع، فذهب عامّة أهل العلم ـ بادعاء العلامة في *التذكرة* ـ إلى الصحة؛ لعموم ـ إطلاق ـ كلمة ﴿الْبَيْعَ﴾ في قوله تعالى المذكور؛ فإنّ اطلاقه شمولي مستوعب لكافّة مصاديق البيع، وواحد من هذه المصاديق، هو ما وقع من المريض.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف ﷺ.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٤٣٣/٣ وما بعدها.

٣. *تقريرات* الشيخ عبد الساتر:٥٣٣/٧ وما بعدها.

٤. *الاستبصار*:٥٧/٤.

٥. *تذكرة الفقهاء*، العلامة:٥١٧/٢ .

٦٠

الانصراف

المدخل

بعد أنْ أوضحنا في الدروس السابقة أنّ الإطلاق في أسماء الأجناس وما شابهها من الألفاظ الموضوعة للمعاني الكلية إنّما هو مستفاد بقرينة الحكمة لا بالوضع لما ذكرناه من عدم وضعها للطبيعة بشرط الإطلاق بل هي موضوعة لذات لطبيعة لبس الّا. نتناول في درس هذا اليوم بعض الحالات التي وقع الكلام في انعقاد الإطلاق فيها وعدمه؛ بسبب الكلام في تمامية وعدم تمامية مقدّمات الحكمة، وهذا ما نبحثه تحت عنوان «الانصراف».

سنعرّف ـ في هذا الدرس ـ «الانصراف»، وأنّه: أنس ذهني خاص بين اللفظ وحصة خاصّة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، ثمّ نتعرض بعد ذلك إلى تقسيمه باعتبار منشئه إلى قسمين، وهما:

الأول: الانصراف الحاصل من كثرة وجود تلك الحصّة الخاصّة، وسنقول هنا بأنه لا يمنع الإطلاق.

الثاني: الانصراف الحاصل من كثرة استعمال الطبيعة في تلك الحصة الخاصة.

وسنذكر هنا أنه على ثلاث مراتب، وسيتبين في كلّ هذه المراتب الثلاثة كون الانصراف مانعاً من انعقاد وتمامية مقدمات الحكمة.

حدود الدرس

الانصراف

قد يتكوّن ـ نتيجة لملابسات ـ أُنس ذهنيّ خاصّ بحصّة معيّنة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ، وهذا الأنس على نحوين.

أحدهما: أنْ يكون نتيجة لتواجد تلك الحصّة في حياة الناس وغلبة وجودها على سائر الحصص.

والآخر: أنْ يكون نتيجة لكثرة استعمال اللفظ وإرادة تلك الحصة على طريقة تعدّد الدالّ والمدلول.

أمّا النحو الأوّل، فلا يؤثّر على إطلاق اللفظ شيئاً؛ لأنّه أنس ذهنيّ بالحصة مباشرة دون أنْ يؤثّر في مناسبة اللفظ لها أو يزيد في علاقته بها هو لفظ بتلك الحصّة خاصّة.

و أما النّحو الثاني، فكثرة الاستعمال المذكورة قد تبلغ إلى درجة توجب نقل اللفظ من وضعه الأول إلى الوضع للحصّة، أو تحقّق وضعاً تعيّنياً للفظ لتلك الحصّة بدون نقل، وقد لا توجب ذلك أيضاً، ولكنّها تشكّل درجة من العلاقة والقرن بين اللّفظ والحصّة بمثابة تصلح أنْ تكون قرينة على إرادتها، خاصّة من اللّفظ، فلا يمكن حينئذٍ إثبات الإطلاق بقرينة الحكمة؛ لأنّها تتوقف على أنْ لايكون في كلام المتكلّم ما يدلّ على القيد، وتلك العلاقة والأُنس الخاصّ يصلح للدلالة عليه.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس بحث «الانصراف»، فذكرنا المقصود منه في ما نحن فيه، فهو الانصراف المصطلح، حيث قلنا: إنّه أنس ذهني خاص بحصّة معينة من حصص المعنى الموضوع له اللفظ.

ثمّ تكلمنا حول تأثير هذا الانصراف على انعقاد قرينة الحكمة، فقمنا ـ لاجل هذا الغرض ـ بتقسيمه إلى قسمين باعتبار منشأه:

الأول: ما نشأ عن كثرة وجود الحصة الخاصة، وذهبنا هنا إلى عدم تأثير ما نشأ من هذا المنشأ من الانصراف على إنعقاد قرينة الحكمة؛ لأنّه لا يؤثر في مناسبة اللفظ للمطلق.

الثاني: ما نشأ عن كثرة استعمال اللفظ المطلق في الحصة الخاصة بطريقة تعدد الدالّ والمدلول، أي: مع القرينة، ولكنها حذفت شيئاً فشيئاً من الكلام.

وقسمنا الانصراف الناتج من هذا المنشأ إلى ثلاثة أقسام باعتبار قوة وشدة العلقة والأُنس الناشئ بين اللفظ وبين الحصة، وهي:

الأول: ما يكون الأُنس الذهني فيه قوياً جداً بحيث يوجب النقل.

الثاني: ما يكون الأُنس الذهني فيه قوياً ولكن لا بحيث يوجب النقل، ولكنه في نفس الوقت يوجب وضعا جديدا تعيُنيا في الحصة، فيكون مشتركاً لفظياً.

الثالث: ما يكون الأُنس الذهني فيه أقلّ من المرتبتين السابقين، إلاّ أنّه من القوة بحيث يصلح أنْ يكون قرينة على إرادة المقيَّد.

وفي كلّ هذه الدرجات الثلاثة يسبب الانصراف هدم قرينة الحكمة وعدم انعقاد الإطلاق.

أسئلة محورية

١. ما هو «الانصراف»؟

٢. قُسّم الانصراف باعتبار منشئه إلى قسمين، أذكرهما ممثلاً لكلّ منهما.

٣. هل يؤثر الانصراف الناشئ من كثرة الوجود على انعقاد مقدمة الحكمة؟ ولماذا؟

٤. قُسّم الانصراف الناشئ من كثرة الاستعمال إلى ثلاث درجات، أذكرها ممثلا لكل منها.

٥. هل يؤثّر الانصراف الناتج من كثرة الاستعمال على انعقاد مقدمات الحكمة ؟ بيّن الجواب على كلّ من الدرجات الثلاث لهذا الانصراف.

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بالمصطلحات التالية:

أ) الملابسات. ب) أنس ذهني. ج) الأُنس الذهني بالحصة مباشرة.

٢. ما معنى الانصراف لغةً؟ وما معناه اصطلاحاً؟

٣. أذكر مثالاً لكلاً نوعي الانصراف غير ما يذكره الأستاذ، وحاول أنْ تكون الأمثلة مستلَة من الروايات.

٤. هناك سبب ثالث للانصراف لم يذكره المصنّف ﷺ هنا، وذكره في *تقريرات* درسه الشريف، لـ: *تقريرات* العلامة عبد الساتر:٥٢٩/٧ أو *تقريرات* السيد الهاشمي:٤٣٢/٣، المطلوب مراجعة هذا الكتاب للاطّلاع عليه ثمّ بيانه لسائر الطلاب.

تطبيقات

التطبيق الأول

قال الشيخ المظفر في أصول الفقه تحت عنوان «الانصراف»:

...وإنّما الشأن في تشخيص الانصراف أنّه من أيّ النحوين، فقد يصعب التميز أحيانا بينهما؛ للاختلاط على الإنسان في منشأ هذا الانصراف. وما أسهل دعوى الانصرف على لسان غير المتثبّت، وقد لا سهل إقامة الدليل على أنّه من أيّ نوع.

فعلى الفقيه أنْ يتثبت في مواضع دعوى الانصراف، وهو يحتاج إلى ذوق عالٍ وسليقة مستقيمة، وقلّما تخلو آية كريمة، أو حديث شريف في مسألة فقهية عن انصرافات تدّعى، وهنا تظهر قيمة التضلّع باللغة، وفقهها، وآدابها، وهو باب يكثر الابتلاء به، وله الأثر الكبير في استنباط الأحكام من ادلّتها.

استفد من هذا النص في مدخل الدرس، وفي شرحه، وبيان الثمرة المترتبة عليه، وتأثيره على عملية استنباط.

التطبيق الثاني

أ) ورد في صحيحة ابن أبي يعفور قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الثوب، قال: اغسله مرتين».

وقد حمل بعضهم كلمة «البول» على بول الإنسان؛ مدّعين عدم وجوب الغسل من بول غيره من الحيوان غير مأكول اللحم، محتجّين بانصراف الكلمة ـ البول ـ إلى حصّة خاصة، وهي بول الإنسان؛ لكثرة الابتلاء به، وندرة الابتلاء بغيره من الأبوال.

وقد رفض ذلك السيد الإمام قدس سره في *كتاب الطهارة* بقوله:

والظاهر فيها ـ الصحيحة ـ أنّ الحكم لنفس طبيعته ـ البول ـ وقلّة الابتلاء ببول غير الإنسان، وكثرة الابتلاء ببوله، لا توجب الانصراف، كما لا تنصرف سائر المطلقات عن الأفراد القليلة الابتلاء بها.

ب) قال السيد الشهيد رحمه الله في بحوث في *شرح العروة الوثقى*:

الجهة الثانية: في المسكر المانع غير المتعارف شربه خارجاً: وهذا عنوان ذكره السيد الأستاذ لتطهير الإسبرتو، وقد يستفاد من كلماته عدة نكات في مقام إثبات طهارته: ... الثانية: دعوى الانصراف في المطلقات إلى المتعارف، كموثّق عمار عنه عليه السلام: «ولا تصلّ في ثوب قد أصابه خمر أو مسكر حتى تغسله...».

والتحقيق: ...أنّ مقتضى انصراف إطلاق عنوان المسكر إلى ما هو المتعارف شربه، إنْ كان بلحاظ أنّ القسم الآخر نادر ولاوجود له عادة في عصر صدور النصوص، فيرد عليه: أنّ مجرد ندرة الوجود في عصر صدور النص لا توجب الانصراف، ما دامت نسبة انطباق جامع المسكر بما هو مفهوم على الفرد النادر وغيره بنحو واحد...».

«ملاحظة: قد يمكن للسيد الخوئي رحمه الله أنْ يردَّ السيد الشهيد رحمه الله بما ذكره في *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٥٢٧/٧ ـ ٥٢٨ فراجع».

مصادر الدرس

١. *تقريرات*، العلامة عبد الساتر: ٥٢٧/٧ وما بعدها، والسيد الهاشمي:٤٣١/٣ وما بعدها.

٢. *أصول الفقه* للمظفر رحمه الله:١٤٥.

٣. *كتاب الطهارة*، السيد الإمام رحمه الله:٤٧٣/٣ .

٤. بحوث *في شرح العروة الوثقى*:٣٥٨/٣ .

٥. *الوسائل*، الباب ١ من ابواب النجاسات: ٣٢، والباب ٣٤ من ابواب النجاسات: ٧.

٦١

الإطلاق المقامي

المدخل

وعندما يكون الكلام عن الاطلاق، فلابدّ ـ لكي يكون الكلام تامًا غير منقوص ـ من أنْ نذكر كلا قسمي الإطلاق: الإطلاق اللفظي، والإطلاق المقامي. وكلّ ما ذكرناه إلى الآن إنّما كان في الاطلاق اللفظي، وما بقي إلاّ أنْ نتكلّم عن الاطلاق المقامي.

سنذكر هذا النوع الثاني من الإطلاق، وحقيقته، ومنشأه، وما يتوقف عليه من مقدّمات، ثمّ سنذكر ما يختلف فيه هذا الإطلاق عن أخيه السابق: الإطلاق اللفظي.

حدود الدرس

الإطلاق المقاميّ

الإطلاق الذي استعرضناه وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة والظهور الحاليّ السياقيّ نسمّيه الإطلاق اللفظي تمييزاً له عن نحو آخر من الإطلاق لابدّ من معرفته، نطلق عليه اسم الإطلاق المقاميّ.

و نقصد بالإطلاق اللفظي حالة وجود صورة ذهنيّة للمتكلم وصدور الكلام منه في مقام التعبير عن تلك الصورة، ففي مثل هذه الحالة إذا تردّدنا في هذه الصورة هل إنّها تشتمل على قيد غير مذكور في الكلام الذي سيق للتحدّث عنها؟ كان مقتضى الظهور الحاليّ السياقيّ في أنّ المتكلّم يبيّن تمام المراد

بالخطاب مع عدم ذكره للقيد هو الإطلاق، وهذا هو الإطلاق اللفظيّ؛ لأنّه يرتبط بمدلول اللفظ.

و أمّا الإطلاق المقاميّ فلا يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان قيداً في الصورة الذّهنيّة التي يتحدّث عنها اللفظ، وإنّما يراد به نفي شيء لو كان ثابتاً لكان صورة ذهنيّة مستقلّة وعنصراً آخر، فإذا قال المتكلّم: (الفاتحة جزء في الصّلاة، والركوع جزء فيها، والسّجود جزء فيها...). وسكت، وأردنا أنْ نثبت بعدم ذكره لجزئية السورة أنّها ليست جزءًا كان هذا إطلاقاً مقامياً، ويتوقّف هذا الإطلاق المقاميّ على إحراز أنّ المتكلّم في مقام بيان تمام أجزاء الصّلاة؛ إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئية السورة كاشفاً عن عدم جزئيتها، ومجرد استعراضه لعدد من أجزاء الصّلاة لا يكفي لإحراز ذلك، بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصّة على أنّه في هذا المقام.

و بذلك يختلف الإطلاق المقامي عن الإطلاق اللفظي؛ إذ في الإطلاق اللفظي يوجد ظهور سياقي عام يتكفّل إثبات أنّ كلّ متكلم يسوق لفظاً للتعبير عن صورة ذهنيّة، فلا تزيد الصورة الذهنيّة التي يعبّر عنها باللفظ عن مدلول اللفظ، ولا يوجد في الإطلاق المقامي ظهور مماثل في أنّ كلّ من يستعرض عدداً من أجزاء الصّلاة فهو يريد الاستيعاب.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس القسم الآخر من قسمي الإطلاق، وهو الإطلاق المقامي، فذكرنا أوّلاً حقيقة الإطلاق اللفظي وأنّه لنفي قيد محتمل الدخول في مراد المتكلم الجدّي، وسبب كونه لفظياً، وقلنا: إنّ السبب هو ارتباط هذا القسم بمدلول اللفظ.

ثم انتقلنا إلى بيان الإطلاق المقامي والمراد منه، وأنّه نفي شيء ليس قيداً في مراد المتكلم ومرامه، وإنّما هو مراد ومرام آخر غير ما بيّنه من مراد، ومثّلنا لذلك بمسألة أجزاء الصلاة.

ثم انتقلنا إلى بيان الأساس الذي يقوم عليه هذا النوع من الإطلاق، وهو إحراز أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراماته ومراداته، وفي مثال الصلاة: في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، وهذا ما نحتاج فيه إلى قرينة وعناية خاصّة، وبهذا يختلف عن الإطلاق

اللفظي؛ حيث لا يحتاج إلى هذه القرينة الخاصة، بل يكفي فيه الظهور السياقي العام في أنه في مقام بيان تمام مراده - لا تمام مراداته - بكلامه.

أسئلة محورية

١. عرف الإطلاق اللفظي ذاكراً منشأ تسميته باللفظي.
٢. عرف الإطلاق المقامي ذاكراً مثالاً له.
٣. ما هو الأساس الذي يتوقف عليه الإطلاق المقامي؟ وهل يكفي فيه مجرد استعراض المتكلم لعدد من أجزاء المركب الذي يتكلم عنه؟
٤. بماذا يختلف الإطلاق اللفظي عن الإطلاق المقامي؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا سُمي الإطلاق المقامي بالإطلاق؟
٢. أليس الإطلاق المقامي مبنيًا على ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه؟ فلماذا لا يكون اطلاقاً لفظياً بعد ابتناء الإطلاق اللفظي على نفس هذا الظهور؟
٣. كيف يحرز أنّ المتكلم في مقام بيان تمام أجزاء المركب كالصلاة في المثال؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال المحدث البحراني في *الحدائق*:

...يعقوب بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام، وفيها: «ثم يصبّ الماء على رأسه، وعلى وجهه، وعلى جسده كلّه، ثمّ قد قضى الغسل ولا وضوء عليه»، فإنّ ظاهرها من حيث إطلاقها، وورودها في مقام البيان وجواب السؤال عن الكيفية، عدم وجوب الترتيب بين الرأس والجسد.

تأمّل في هذه العبارة جيداً، لتجيب عن الأسئلة التالية مستفيدا ممّا تعلّمته من دروس الإطلاق بنوعيه:

أ) ما المراد بقوله: «ظاهرها»، وما هو هذا الظهور؟

ب) ما نوع الإطلاق الوارد في قوله: «إطلاقها»؟

ج) ما الغرض من قوله: «وورودها في مقام البيان، وجواب السؤال عن الكيفية»؟

د) كيف استفاد المحقّق البحراني من هذه الرواية لما ذهب إليه من عدم وجوب الترتيب بين الرأس والجسد.

التطبيق الثاني

تأمّل في الصحيحة التالية، وبيّن كيف يمكن التمسك بها لنفي بعض ما يشكّ في وجوبه في صلاة الميت، مع التمثيل لذلك:

إسماعيل بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال:

سألته عن الصلاة على الميت، فقال: «أمّا المؤمن فخمس تكبيرات، وأمّا المنافق فأربع، ولا سلام فيها».

مصادر الدرس

١. *تقريرات* العلامة عبدالساتر: ٥٢٩/٧، «التنبية الخامس»، وما بعدها.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢٣٢/٣ وما بعدها.

٣. *مدارك الأحكام*: ١٦٦/٣ـ١٦٧.

٤. *الحدائق الناظرة*: ٧١/٣.

٥. *الوسائل*، باب٥ من أبواب صلاة الجنازة، ح٥ .

٦٢

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

المدخل

نتناول في هذا الدرس بعض التطبيقات لقرينة الحكمة، فنستعرض بعض الحالات التي يمكن التمسّك فيها بالإطلاق اللفظي لا المقامي لنفي ثبوت بعض القيود المحتملة.

ويتمّ ذلك بناء على أنّ دلالة الأمر على الوجوب لا بالوضع بل بقرينة الحكمة على ما سنوضحه في هذا الدرس، ونثبت بعد ذلك أنّ مقتضى إطلاق الأمر هو أنّه نفسي لا غيري، وتعييني لا تخييري، وعيني لا كفائي، كلّ ذلك بعد أنْ نوضّح المراد من كلّ واحد من أنواع الوجوب هذه، وأنّ الإطلاق كيف يقتضي ذلك.

حدود الدرس

بعض التطبيقات لقرينة الحكمة

يدلّ الأمر على الطلب وأنّه على نحو الوجوب ـ كما تقدّم ـ وقد يقال بهذا الصدد: أنّ دلالته على الوجوب ليست بالوضع، وإنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة؛ لأنّ الطلب غير الوجوبيّ طلب ناقص

محدود وهذا التحديد تقييد في هويّة الطلب، ومع عدم نصب قرينة على التقييد يثبت بالإطلاق إرادة الطلب المطلق، أي الطلب الذي لا حدّ له بما هو طلب وهو الوجوب.

و للطلب انقسامات عديدة:

كانقسامه إلى الطلب (النفسيّ) و(الغيري) فالأوّل هو طلب الشيء لنفسه، والثاني هو طلب الشيء لأجل غيره.

و انقسامه إلى الطلب (التعييني) و(التخييري)، فالأوّل هو طلب شيء معيّن، والثاني طلب أحد الأشياء على سبيل التخيير.

و انقسامه إلى (العيني) و(الكفائي) فالأوّل هو طلب الشيء من المكلّف بعينه، والثاني طلبه من أحد المكلّفين على سبيل البدل. وبالإطلاق وقرينة الحكمة يمكن أنْ نثبت كون الطلب نفسيّاً تعيينيّاً عينيّاً، ويقال في توضيح ذلك: إنّ الغيريّة تقتضي تقييد وجوب الشيء بما إذا وجب ذلك الغير، والتّخييريّة تقتضي تقييده بما إذا لم يؤت بالآخر، والكفائية تقتضي تقييده بما إذا لم يأت الآخر بالفعل، وكلّ هذا التقييدات تنفي مع عدم القرينة عليها بقرينة الحكمة، فيثبت المعنى المقابل لها.

خلاصة الدرس

يمكن احياناً أنْ نستعمل الإطلاق لنفي بعض القيود المشكوكة، وهذا يبتني على أنّ دلالة الأمر على الطلب الوجوبي إنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة لا بالوضع؛ فإنّ الطلب الاستحبابي طلب مقيّد بجواز الترك، بخلاف الطلب الوجوبي؛ فإنّه ماهية الطلب غير المقيّد بذلك القيد، فلو لم ينصب المتكلّم قرينة على إرادة المقيد ـ الاستحباب ـ فإنّه يثبت بالإطلاق وقرينة الحكمة أنّه أراد الوجوب (المطلق).

ثم تعرّضنا بعد ذلك ـ كمقدمة للتمسك بالإطلاق لنفي بعض القيود المشكوكة ـ إلى تقسيم الطلب إلى نفسي وغيري، وإلى تعييني وتخييري، وإلى عيني وكفائي،

ووضّحنا المراد بكلٍّ منها، ثمّ أجرينا الإطلاق في الأمر لإثبات النفسية ونفي الغيرية، وإثبات التعيينية ونفي التخييرية، وإثبات العينية ونفي الكفائية؛ باعتبار أنّ الغيرية، والتخييرية، والكفائية، تمثل قيوداً تنفى بالإطلاق وقرينة الحكمة.

أسئلة محورية

١. قد يقال بأنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما هي بالإطلاق وقرينة الحكمة، ما الدليل الذي ذُكر لذلك؟

٢. عرف المصطلحات التالية:

أ) الطلب النفسي. ب) الطلب الغيري. ج) الطلب التعييني.

د) الطلب التخييري. هـ) الطلب العيني. و) الطلب الكفائي.

٣. تأمّل في أنواع الطلب التالية، وأذكر المطلق والمقيد منها مع ذكر السبب في ذلك:

أ) الطلب النفسي والغيري. ب) الطلب التعييني والتخييري.

ج) الطلب العيني والكفائي.

٤. كيف يمكن التمسّك بالإطلاق وقرينة الحكمة لإثبات أنّ الطلب نفسي لا غيري، وتعييني لا تخييري، وعيني لا كفائي؟

أسئلة تخصصية

١. ما رأي المصنف رحمه الله في دلالة الأمر على الوجوب؟هل هي بالوضع؟ أم بالإطلاق وقرينة الحكمة؟

٢. لو قلنا بأنّ دلالة الأمر على الوجوب إنّما هي بالوضع، فهل يمكن التمسّك بالإطلاق لإثبات أنّ هذا الأمر نفسي، تعييني، تعيني؟ ولماذا؟

٣. تمسّك البعض بالإطلاق لإثبات النفسية، والتعيينية و، التعينية، عيّن نوع هذا الإطلاق من الأنواع المختلفة التي ذكرناها سابقاً؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمّل في الأوامر التالية، ثمّ بيّن كيف يمكن التمسّك بإطلاقها لنفي الغيرية، أو التخييرية، أو الكفائية:

أ) إذا أفطر المكلّف في شهر رمضان، أطعم ستين مسكيناً.

ب) يا زيد، توضّأ.

ج) إذا مات الميّت فادفنه.

التطبيق الثاني

لاحظ الجمل التالية، مبيّنا صحّة أو عدم صحّة التمسّك بإطلاقها لإثبات النفسية، أو التعيينية، أو العينيّة:

أ) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا قُمْتُمْ إلى الصَّلاةِ فَاغْسلوا ﴾،[1] في إثبات وجوب الوضوء وجوباً نفسياً.

ب) رواية يونس، عن بعض من رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«إذا أصاب ثوبك خمر، أونبيذ مسكر، فاغسله إنْ عرفت موضعه، وإنْ لم تعرف موضعه، فاغسله كلّه...».

في إثبات أنّ وجوب تطهير الثوب من الخمر هو وجوب نفسي لا غيري لأجل الصلاة.

ج) قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللَّهِ

---

١. المائدة: ٦.

﴿وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾،[1] في إثبات تعيينية صلاة الجمعة، وعدم كون المكلّف مخيراً بينها وبين صلاة الظهر، وفي إثبات العينية ونفي الكفائية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٣٢٤/٤ وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي: ١١١/٢ وما بعدها.

---

١. الجمعة: ٩.

٦٣

العموم وتعريفه

المدخل

لا زال الكلام في البحثة الأول من بحوث الدليل الشرعي اللفظي، وهو بحث دلالات هذا الدليل، وقد انتهينا إلى هنا من بحث الإطلاق وحقيقته، ونحو استفادته من الكلام، والألفاظ، وما إلى ذلك ممّا يتعلّق به.

وندخل في هذا الدرس في نحو آخر من أنحاء دلالة الألفاظ يشبه الإطلاق، وهو: «العموم»، وسوف نقتصر في درسنا اليوم على بيان حقيقة هذا العموم وهو الاستيعاب، وهو الأمر نفسه المستفاد من الإطلاق، ولكن مع فرق بين الإثنين في نحو استفادة هذا الاستيعاب وحصوله.

كما سفرق أيضاً بين هذا الاستيعاب الذي هو العموم، وبين استيعاب من نوع ثالث، وهو استيعاب أسماء العدد مثلاً لوحداتها، بحيث يظهر هذا الفرق للعيان.

حدود الدرس

العُمُوم

تعريف العُمُوم

الاستيعاب تارة يثبت دون أنْ يكون مدلولاً للفظ، وأخرى يكون مدلولاً له، فالأوّل كاستيعاب

الحكم الوارد على المطلق لأفراده، فإذا قيل: (أكرم العالم) اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلّا أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للفظ، وإنّما الكلام يدلّ على نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذٍ في مرحلة التطبيق على جميع افراد العالم. والثاني هو العموم، كما في قولنا: (كلُّ رجل) فإنّ (كلّ) هنا تدلّ بنفسها على الاستيعاب.

و بهذا ظهر أنّ أسماء العدد (كعشرة) رغم استيعابها لوحداتها ليست عموماً؛ لأنّ هذا الاستيعاب صفة واقعيّة للعشرة فإنّ كلّ مركّب يستوعب أجزاءه، وليس مدلولاً عليه بنفس لفظ العشرة، فحاله حال انقسام العشرة إلى متساويين، فكما أنّه صفة واقعيّة، وليس داخلاً في مدلول اللفظ كذلك الاستيعاب.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى دلالة أخرى من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وهي: «العموم»، فقلنا: إنّه الاستيعاب المدلول عليه باللفظ، وبذلك اختلف عن نوعين آخرين من الاستيعاب وهما:

الأول: الاستيعاب المستفاد من الإطلاق وقرينة الحكمة؛ فإنّه ليس مدلولا للفظ، وإنّما يتمّ ببركة حكم العقل، وأمّا اللفظ فإنّه يدلّ على استيعاب الطبيعة ليس الّا.

الثاني: الاستيعاب المستفاد من أسماء العدد «كعشرة» مثلاً؛ فإنّه ليس مدلولا للفظ، وإنّما هو صفة واقعية وحكم واقعي كاستيعاب المركب لأجزائه.

أسئلة محورية

١. عرّف العموم.

٢. ما هو الفرق بين العموم والإطلاق؟

٣. لماذا لايكون الاستيعاب المستفاد من الإطلاق مدلولاً للفظ؟

٤. لماذا لايكون الاستيعاب المستفاد من أسماء العدد عموماً؟

أسئلة تخصصية

١. راجع عنوان «الإطلاق المقامي»؛ لتجد فيه قول المصنّف رحمه الله: «الإطلاق الذي استعرضناه، وعرفنا أنّه يثبت بقرينة الحكمة، والظهور الحالي السياقي، نسميه: الإطلاق اللفظي»، ويستفاد من هذا الكلام وبوضوح أنّه إطلاق لفظي، أي: يستفاد من اللفظ، فكيف صحّ للمصنّف رحمه الله أنْ يقول هنا في مقام الكلام عنه: «إلاّ أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للفظ»؟

٢. دفع السيد الشهيد رحمه الله كون استيعاب أسماء العدد «كعشرة» لوحداتها عموماً، بكون هذا الاستيعاب صفة واقعية للعشرة، فكيف يكون ذلك دليلاً على عدم «العموم»؟

٣. ما هي الثمرة من التحقيق في الفرق بين «الإطلاق» و«العموم»؟

تطبيقات

قال العلامة عبد الساتر في تقريراته:

في العام: ويبحث فيه عن جهتين: الجهة الأولى: في تعريف العموم، وأقسامه: وقد عرّفه صاحب *الكفاية* رحمه الله بأنّه عبارة عن: شمول المفهوم لجميع ما يصلح أنْ ينطبق عليه من الأفراد.

وتحقيق الحال في هذا التعريف، هو: أنّ الشمول، تارة يستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل، كما في قوله: «أكرم كلّ عالم»؛ حيث يستفاد من لفظ «كلّ»ـ بناء على وضع كلمة «كلّ» للاستيعاب-، وأخرى يستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة، كما في قوله: «أكرم العالم»، بناء على أنّ المفرد المعرف باللام لا يفيد العموم، ولذلك يسمّى لفظ «العالم» هنا مطلقا لا عامّا.

وعليه، لا يصح حينئذ القول بأنّ العموم هو الشمول بنحو مطلق؛ لأنّه حينئذ يشمل المطلق، إذن، فلابدّ من تقييده بالشمول المستفاد من اللفظ، وعليه: فإطلاق الشمول في تعريف صاحب *الكفاية* رحمه الله ليس في محله.

من خلال ما تعلمناه في الدرس، والتأمّل في هذا النص، يمكن الوصول إلى المعلومات التالية:

أ) أنّه من غير الصحيح أنْ نعَرف «العموم» بأنّه «الشمول» بلا أنْ نقيده بكونه مستفاداً من اللفظ ومدلولا له، فنقول: «الشمول المدلول للفظ» مثلاً؛ لأنّه لن يكون طارداً مانعاً للأغيار؛ فإنّ الشمول كما هو موجود في العموم موجود في الإطلاق، فتعريف صاحب *الكفاية* غير تامّ.

ب) إنّ اسم الجنس «كالعالم» مثلاً، لا يفيد العموم وإنْ كان يفيد الشمول والاستيعاب، إلاّ أنّه لما لم يكن هذا الشمول مدلولا للفظ، فإنّه لا يسمى عموما بل هو إطلاق، و«العالم» لفظ مطلق وليس لفظاً عامّاً.

ج) وبما اتّضح في النقطة (ب)، يتبين أنّ استعمال كلمة «عموم» في قولهم مثلا: عموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ إنّما هو تعبير مسامحي؛ فإنّ «البيع» ليس فيها «عموم» بل «اطلاق»، والمراد: «شمول قوله تعالى...» المقصود به الإطلاق.

د) إنّ المراد من قوله رحمه الله في النص المنقول: «فإطلاق الشمول في تعريف...»، هو: عدم تقييد «الشمول» الوارد في التعريف بكونه مدلولاً للفظ.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر: ٧/ ٧ وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*:٢٥٢ وما بعدها.

٦٤

أدوات العموم ونحو دلالتها

المدخل

نتعرض في هذا الدرس لكيفية دلالة أدوات العموم علي العموم، وهي تلك التي تدل بالوضع على العموم بلا شك، كما في «كلّ» مثلاً، فهذه الدلالة المقطوع بها، هل تتوقف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مدخول «كلّ» أيضاً، أم أنها لا تحتاج إلى ذلك ونكتفي بأداة العموم لتحقيق ذلك؟

وسنتناول ما ذكره صاحب *الكفاية* في المقام، من أنّ كلّاً من الوجهين ممكن من الناحية النظرية، وسنوضح المراد منه، ثمّ نتعرض لما استظهره من الوجهين من عدم الاحتياج إلى إجراء قرينة الحكمة، ونتعرض أخيراً لما قد يُذكر دليلاً على صحة ما استظهره الآخوند، وسقم الوجه الآخر.

حدود الدرس

أدوات العموم ونحو دلالتها

لا شكّ في وجود أدوات تدلّ على العموم بالوضع مثل كلمة (كل) و(جميع) ونحوهما من الألفاظ الخاصّة بإفادة الاستيعاب، غير أنّ النقطة الجديرة بالبحث فيها وفي كل ما ثبت أنّه من أدوات

العموم بالوضع هي: أنّ إسراء الحكم إلى تمام افراد مدخول الأداة، أيّ (عالم) مثلا في قولنا (أكرم كل عالم) هل يتوقف على إجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في المدخول، أو أنّ دخول أداة العموم على الكلمة يغنيها عن مقدمات الحكمة، وتتولى الأداة بنفسها دور تلك القرينة؟

وقد ذكر صاحب *الكفاية* رحمه الله أنّ كلا الوجهين ممكن من النّاحية النظرية؛ لأنّ أداة العموم إذا كانت موضوعة لاستيعاب ما يراد من المدخول تعيّن الوجه الأول؛ لأنّ المراد بالمدخول لا يعرف حينئذٍ من ناحية الأداة، بل بقرينة الحكمة. وإذا كانت موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح المدخول للانطباق عليه تعين الوجه الثاني؛ لأنّ المدخول مفاده الطبيعة، وهي صالحة للانطباق على تمام الأفراد، فيتمُّ تطبيقها، كذلك بتوسط الأداة مباشرة.

وقد استظهر رحمه الله ـ بحقّ ـ الوجه الثّاني. وقد لا يكتفي بالاستظهار في تعيين الوجه الثّاني، بل يبرهن على إبطال الوجه الأوّل بلزوم اللغوية؛ إذ بعد فرض الاحتياج إلى قرينة الحكمة لإثبات الإطلاق في المرتبة السابقة على دخول الأداة يكون دور الأداة لغواً صرفاً، ولا يمكن افتراض كونها تأكيداً؛ لأنّ فرض الطوليّة بين دلالة الأداة وثبوت الإطلاق بقرينة الحكمة يمنع عن تعقّل كون الأداة ذات أثر ولو تأكيديّ.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس البحث في كيفية دلالة أدوات العموم على العموم والاستيعاب، كما في «كلّ» مثلاً، من حيث احتياجها في هذه الدلالة إلى إجراء قرينة الحكمة في مدخولها وعدم احتياجها لذلك لقيام الأداة بذلك الدور.

و ذكرنا ما ذهب إليه الآخوند رحمه الله في *كفايته* من إمكان الوجهين من الناحية النظريّة؛ باعتبار ما نسلكه في المعنى الموضوعة له أداة العموم، فإنْ قلنا: بأنّها موضوعة لاستيعاب تمام ما يراد من المدخول، تعيّن الأول، وإنْ قلنا بأنّها موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه، تعين الثاني.

وذكرنا أنّه استظهر ـ بحق ـ الوجه الثاني، وهو ما قد يبرهن على صحّته بلزوم اللغويّة في أخيه الأوّل؛ إذ لا يبقى أيّ دور للأداة مع إجراء قرينة الحكمة في مدخولها حتّى التوكيد؛ بعد أنْ كانت دلالة الأداة على العموم مترتبة على إجراء القرينة في المدخول أوّلاً وفي طوله.

أسئلة محورية

١. ماهي النقطة الجديرة بالبحث في الأدوات التي تدل على العموم بالوضع؟

٢. بيّن ما ذكره صاحب *الكفاية* في نحو دلالة أدوات العموم على الاستيعاب.

٣. ما المقصود بقول المصنّف رحمه الله: «و قد استظهر ـ بحق ـ الوجه الثاني»؟

٤. قد يبرهن على بطلان الاحتياج إلى إجراء قرينة الحكمة في مدخول الأداة باللغويّة، بيّن هذا البرهان بصورة واضحة مع التمثيل لما تقول.

٥. لماذا لا يمكن افتراض كون الأداة توكيداً لدفع محذور اللغويّة؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا كان تحديد نحو دلالة أداة العموم عليه نقطة جديرة بالبحث على حدّ تعبير المصنف رحمه الله؟

٢. ما المقصود بقول صاحب *الكفاية*: «من الناحية النظرية»؟

٣. مالفرق بين «استظهار الوجه الثاني»، و «البرهنة على الوجه الثاني»؟

تطبيقات

قال السيد الإمام رحمه الله في *تهذيب الأصول*:

والحاصل: إنّ دخول الفاظ العموم على نفس الطبيعة المهملة يدلّ على استغراق أفرادها، ومعه لا حاجة في جانب الأفراد إلى التمسك به ـ الإطلاق ـ،

ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، وأنت إذا تفحّصت جميع أبواب الفقه وفنون المحاورات،لا تجد مورداً يتوقّف فيه العرف في استفادة العموم من القضايا المسوّرة بالفاظه ـ العموم ـ من جهة عدم كون المتكلم في مقام البيان، كما يتوقّفون في المطلقات إلى ما شاء الله.

١. لاحظ هذا النصّ، وأجب عن الأسئلة التالية بعد الرجوع إلى المعلومات التي اكتسبتها من *الحلقة الثانية* في بحثي الإطلاق والعموم:

أ) ما هو محل الكلام الذي يتحدث عنه السيد الإمام رحمه الله في هذا النصّ؟

ب) ما هو رأيه في هذا الموضوع؟ وهل يوافق ما ذهب له المصنف رحمه الله في *حلقتنا*؟

ج) ما المقصود بقوله: «الطبيعة المهملة»؟

٢. لاحظ قوله رحمه الله: «ويشهد لما ذكرنا قضاء العرف بذلك، وأنت...»، فإنّه في مقام ذكر الدليل على عدم الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة والإطلاق في مدخول الأداة، ويا له من دليل جميل لطيف عرفي؛ حيث يقول رحمه الله: لو كنّا نحتاج إلى إجراء المقدمات والإطلاق في مدخول الأداة، لكان العرف يتوقف في استفادة العموم من الكلام حتى يتيقّن من إحراز المقدمات اللازمة للاطلاق، وأهمّها كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، والحال، أنّنا ـ وعلى العكس من ذلك جدا ـ لا نجد أنّه يتوقّف ولو في مورد واحد من الموارد الكثيرة جداً جداً، وإنّما يحكم بالعموم بمجرد سماع أداة العموم، وهذا دليل آخر غير دليل اللغويّة الذي ذكره المصنف رحمه الله.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٢٢٧/٣ وما بعدها.

٣. *تهذيب الأصول* للسيد الإمام رحمه الله:٤٦٣/١.

٦٥

دلالة الجمع المعرّف باللّام

المدخل

نتكلم في هذا الدرس في كيفية دلالة لفظ آخر أدُّعي دلالته على العموم، وهو الجمع المعرّف باللام، وسيكون هذا الكلام في مقامين:

الأول: مقام الثبوت(نظرياً): فنتكلّم هنا عن تصوير هذه الدلالة على العموم، وأنّها من أين يمكن أنْ تنشأ؟ وسنذكر أنها ناشئة من مجموع دوالَّ ثلاثة: المادة، الهيئة، ولام الجمع، وسنذكر نحو دلالتها في هذا المركب.

الثاني: مقام الإثبات، والدلالة، والكشف: ونتكلّم هنا في تصوير الدلالة على العموم من اللفظ، فنتكلّم في تحديد المعنى الذي وضعت له لام التعريف الداخلة على الجمع، فنذكر في هذا المقام مسلكين:

أولهما: إنّها موضوعة للعموم، فتدلَّ عليه بالوضع.

وثانيهما: إنّها موضوعة لتعيين مدخولها، فيكون العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام من لوازم المدلول الوضعي لا نفسه.

ثم سنشير إلى ما وُجّه لكلّ واحد من المسلكين من اعتراض، مع بعض الإشارة إليه.

حدود الدرس

دلالة الجمع المعرَّف باللاَّم

و ممّا ادّعيت دلالته على العموم (الجمع المعرّف باللام) بعد التسليم، بأنّ الجمع الخالي من اللام لا يدلّ على العموم وأنّ المفرد المعرف باللام لايدلّ على ذلك أيضاً، وإنّها يجري فيه الإطلاق وقرينة الحكمة.

و الكلام في ذلك يقع في مرحلتين:

الأُولى: تصوير هذه الدلالة ثبوتاً، والصحيح في تصويرها أنْ يقال: إنّ الجمع المعرف باللام مشتمل على دوالّ ثلاثة؛ أحدها: يدلّ على المعنى الذي يراد استيعاب أفراده، وهو المادة؛

وثانيها: يدلّ على الجمع، وهو هيئة الجمع؛

وثالثها: يدلّ على استيعاب الجمع لتمام أفراد مدلول المادّة وهو اللام.

و الثّانية: في حال هذه الدلالة إثباتاً، وتفصيل ذلك أنّه تارةً يدّعي وضع اللام الداخلة على الجمع للعموم، وأخرى يدّعي وضعها لتعيين مدخولها وحيث لا يوجد معيَّن للأفراد الملحوظين في الجمع من عهد ونحوه تتعين المرتبة الأخيرة من الجمع؛ لأنّها المرتبة الوحيدة الّتي لا تردد في انطباقها وحدود شمولها، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي وليس هو المدلول المباشر. وقد اعترض على كلٍّ من الدعويين.

أمّا على الأولى فبأنَّ لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً؛ إذ لا عموم أو البناء على الاشتراك اللفظي بين العهد والعموم وهو بعيد.

و أمّا الثانية فقد أورد عليها صاحب *الكفاية* رحمه الله بأنّ التعين، كما هو محفوظ في المرتبة الأخيرة من الجمع كذلك هو محفوظ في المراتب الأخرى. وكأنّه يريد بالتعين المحفوظ في كلّ تلك المراتب تعيّنُ العدد وماهيّة المرتبة وعدد وَحَداتها، بينما المقصود بالتعيّنُ الذي تتميّز به المرتبة الأخيرة من الجمع تعيّنُ ما هو داخل من الأفراد في نطاق الجمع المعرّف، وهذا النحو من التعيّنُ لا يوجد إلا لهذه المرتبة.

خلاصة الدرس

واحدة أخرى من الدلالات التي اهتم الأصوليون ببحثها في دلالات الدليل الشرعي اللفظي، هي: ما ادعي من دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم، وقد

تناولنا هذا الموضوع بالبحث في مرحلتين:

الأولى: مرحلة الثبوت: فتناولنا فيها تصوير كيفية الدلالة السابقة نظرياً، فقلنا: إنّه يمكن تصوير ذلك عن طريق افتراض ثلاثة دوالّ يعمل كلّ منها عملاً غير ما يعمله الآخر، وهذه الدوالّ هي: «اللام»، و«المادة»، و«هيئة الجمع».

والثانية: مرحلة الإثبات: وتناولنا فيها تصوير كيفية دلالة الجمع المذكور على العموم، فذكرنا مسلكين في وضع اللام:

الأول: إنّها موضوعة للعموم، فدلالتها على العموم والاستيعاب بالوضع.

الثاني: إنّها موضوعة للتعيين، الذي لا يكون إلّا في المرتبة الاخيرة وهي استيعاب جميع الأفراد، فيكون العموم من لوازم المدلول الوضعي، وليس مدلولاً وضعياً.

وقد وُجه الاعتراض إلى كلّ من الوجهين:

أما للأوّل، فإنّ لازمه أنّ استعمال «اللام» في المفرد ـ العهد ـ إما أنْ تكون مجازاً، وإمّا مشتركاً لفظيا، وكلاهما بعيد.

وأمّا للثاني، فبما ذكره الآخوند في الكفاية؛ فقد ذكر أنّ التعيين كما يكون في المرتبة الاخيرة المستوعبة لجميع الأفراد فيدلّ الجمع على العموم، فكذلك المرتبة الدنيا مثلاً، أو أيّ مرتبة غيرها «كالعشرة» مثلاً؛ فإنّ كلّ واحدة من هذه المراتب متعيّنة، فلا وجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة «اللام» على التعيين.

وردّه السيد الشهيدرحمه الله بأنّ المراد بالتعيين الذي وضعت له «اللام» ليس التعيين الماهوي وتعيُّن العدد، بل تعيّن ما هو داخل من الأفراد في الجمع، والذي لا يوجد إلّا في المرتبة الأخيرة للجمع ليس إلاّ.

أسئلة محورية

١. لماذا لا يدلّ الجمع الخالي من اللام على العموم؟

٢. ما هو التصوير الذي ذكره السيد الشهيد﴾ لكيفية دلالة الجمع المحلى باللام على العموم في مرحلة الثبوت؟

٣. ما هو التصوير المذكور لكيفية دلالة الجمع المعرف باللام على العموم في مرحلة الإثبات؟

٤. أذكر ما وُجّه من اعتراض لكل من التصويرين المذكورين للدلالة في مرحلة الإثبات؟

٥. هل قبل المصنف﴾ بالاعتراض الذي وجهه الآخوند﴾ على التصوير الثاني للدلالة في مرحلة الإثبات؟

أسئلة تخصصية

١. ما ثمرة هذا البحث الطويل والدقيق في كيفية دلالة الجمع المحلّى باللام على الجمع؟

٢. اعترض على الدعوى الأولى لتصوير الدلالة في مرحلة الإثبات بأنّ لازمها كون الاستعمال في موارد العهد مجازياً، ما المحذور في التزام ذلك؟

٣. بين إعتراض صاحب *الكفاية* بمثال.

تطبيقات

١. أذكر الدوالّ الثلاثة في الجمع المحلّى باللام في كلّ من العبارات التالية:

أ) ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ﴾.[1]

ب) ﴿فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً﴾.[2]

ج) ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾.[3]

---

١. التوبة: ٦٠.

٢. الأحزاب: ٢٩.

٣. الأعراف: ١١١.

٢. ذكر المصنّف رحمه الله في بحث «تعريف العموم» ما نصه:

الاستيعاب تارة يثبت دون أنْ يكون مدلولا للفظ، وأخرى يكون مدلولاً له، فالأوّل كاستيعاب الحكم الوارد على المطلق لأفراده، فإذا قيل: «أكرم العالم»، اقتضى اسم الجنس استيعاب وجوب الإكرام لأفراد العالم، إلاّ أنّ هذا الاستيعاب ليس مدلولاً للفظ، وإنّما الكلام يدلّ على نفي القيد، ومن لوازم ذلك انحلال الحكم حينئذ في مقام التطبيق على جميع أفراد العالم، والثاني هو العموم، ما في قولنا: «كلّ رجل»؛ فإنّ «كلّ» هنا تدلّ على الاستيعاب.

تأمّل في هذه الكلمات بدقة، وحاول أنْ تستفيد منها في إبداء إشكال على مسلك من ذهب إلى أنّ «اللام» الداخلة على الجمع قد وضعت للتعيين، فيضاف إلى إشكال صاحب *الكفاية* رحمه الله.

٣. تأمّل في معنى «اللام» الواردة في الجمل التالية، مستفيداً من ذلك إشكالاً توجّهه على مسلك من يقول بأنّ اللام الداخلة على الجمع قد وضعت للعموم:

أ) ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾.[1]

ب) ﴿إِنَّ الصَّلاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾.[2]

ج) ﴿إِنَّما الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾.[3]

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *كفاية الأصول*: ٢٨٥

٣. *أجود التقريرات*: ٤٤٥ في هامشه.

---

١. الرحمن: ٦٠.

٢. النساء: ١٠٣.

٣. الحجرات: ١٠.

٦٦

تعريف المفهوم

المدخل

زلنا نبحث في دلالات الدليل الشرعي اللفظي، ووصل بنا الكلام اليوم إلى دلالة أخرى من هذه الدلالات، وهي المسماة بالاصطلاح الأصولي بـ: «المفهوم».

ولابدّ ـ ونحن في بداية هذا البحث ـ من توضيح وتبيين محل الكلام وموضوعه، فما هو «المفهوم» عند علماء الأصول؟

وفي هذا المقام نقول: إنّ المفهوم هو: مدلول التزامي للكلام، ولكنه مدلول التزامي من نوع خاص؛ بحيث يدلّ على انتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقي، لا انتفاء شخص الحكم؛ فإنّ قاعدة احترازية القيود التي سبق وأنْ ذكرناها، وما ذلك إلّا لكون الربط بين طبيعي الحكم والقيد ربطاً خاصاً، ومن نوع خاص، وهذا ما سيأتي بيانه في الدرسين التاليين إنْ شاء الله تعالى، ونكتفي في هذا الدرس بتعريف المفهوم.

حدود الدرس

تعريف المفهوم

الكلام له مدلول مطابقيّ وهو المنطوق، وقد يتّفق أنْ يكون له مدلول التزامي، والمفهوم مدلول

التزامي للكلام، ولكن لا كلّ مدلول التزاميّ، بل المدلول الالتزاميّ الذي يعبّر عن انتفاء الحكم في المنطوق إذا اختلّت بعض القيود المأخوذة في المدلول المطابقيّ، فقولك (صلاة الجمعة واجبة) يدلّ بالدّلالة الالتزاميّة على أنّ صلاة الظّهر ليست واجبة، ولكنّ هذا ليس مفهوماً؛ لأنّه لا يعبّر عن انتفاء نفس وجوب صلاة الجمعة، أي: انتفاء حكم المنطوق. وتحصل الدّلالة الالتزاميّة على انتفاء الحكم المنطوق باختلال بعض القيود بسبب أنّ الربط الخاصّ المأخوذ في المدلول المطابقيّ بين الحكم وقيوده قد أُخذ على نحو يستدعي انتفاء الحكم المنطوق بانتفاء ما ربطه به.

و لكن ليس كلّ انتفاء من هذا القبيل للحكم المنطوق مفهوماً أيضاً، بل إذا تضمّن انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق، فزيد مثلاً قد يجب إكرامه بملاك (المجاملة)، وقد يجب إكرامه بملاك (مجازاة الإحسان) وقد يجب إكرامه بملاك (الشفقة)، وهكذا، فإذا قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه) فوجوب الإكرام المبرز بهذا الكلام لابدّ أنْ يكون واحداً من هذه الأفراد للوجوب. ولنفرض أنّه الفرد الأوّل منها مثلاً، وهذا الفرد من الوجوب ينتفي بانتفاء الشرط تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود، ولكنّ هذه القاعدة لا تنفي سائر أفراد الوجوب الأُخرى، ولا يعتبر ذلك مفهوماً، بل المفهوم أنْ يدلّ الربط الخاصّ المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء القيد، فقولنا: (إذا جاء زيد فأكرمه) في المثال المتقدّم، إنّما يعتبر له مفهوم إذا دلّ الرّبط فيه بين الشرط والجزاء على أنّه في حالات انتفاء الشرط ينتفي طبيعيّ وجوب الإكرام بكلّ أفراده الآنفة الذّكر ومن هنا صحّ تعريف المفهوم بأنّه: انتفاء طبيعيّ الحكم المنطوق [عند انتفاء القيد الذي ربط به] على أنْ يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزاميّاً لربط الحكم في المنطوق بطرفه.

خلاصة الدرس

«المفهوم» بالمصطلح الأصولي، هو مدلول التزامي للكلام، ولكن لا كلّ مدلول التزامي، بل إذا كان من نوع خاص يعبّر عن انتفاء طبيعي الحكم وسنخه بانتفاء ما رُبط به الحكم من قيود؛ نتيجة لنوع خاص من الربط بين هذين الطرفين، وأما انتفاء شخص

الحكم بانتفاء قيده، فإنّه ليس «المفهوم» الذي نتكلم عنه، بل هو تطبيق من تطبيقات قاعدة احترازية القيود التي ذكرناها سابقاً.

أسئلة محورية

١. هل يصح أنْ نقول: «المفهوم هو المدلول الالتزامي للكلام»؟ ولماذا؟
٢. ما هو منشأ الدلالة الالتزامية للكلام على المفهوم؟
٣. ما هو الفرق بين «المفهوم» و«قاعدة احترازية القيود»؟ مثّل لما تقول.
٤. ما هو المفهوم في قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾؟[١]

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين «المفهوم» المنطقي و «المفهوم» الأصولي؟
٢. هل يختص «المفهوم» محل الكلام باللفظ؟
٣. ما المقصود بقوله رحمه الله آخر هذا البحث: «على أنْ يكون هذا الانتفاء مدلولاً التزاميا لربط الحكم في المنطوق بطرفه»؟ وهل هناك حالة أخرى ينتفي فيها طبيعي الحكم بلا أنْ يكون ذلك الانتفاء مدلولا التزاميا لربط الحكم في المنطوق بطرفه؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في المدلول الالتزامي لكلّ من الجمل التالية، ثمّ اذكر أنّه هل يكون مفهوماً أصولياً أم لا؟ مع ذكر الدليل على ذلك.

أ) حرمة ترك الصلاة المستفادة من قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾.[٢]

---

١. الحجرات: ٦.
٢. البقرة: ٤٣.

ب) حرمة ضرب الوالدين المستفادة من قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾.[١]

ج) جواز شتم فاعل المنكر المستفاد من جواز ضربه.

د) وجوب المقدّمة المستفاد من الأمر بذي المقدّمة.

التطبيق الثاني

قال الشيخ المظفر في *أصول الفقه*:

لا شكّ أنّ الكلام إذا كان له مفهوم يدلّ عليه، فهو ظاهر فيه، فيكون حجّة كسائر الظواهر الأخرى، إذن، ما معنى النزاع في مباحث الألفاظ عن حجية الظهور، وحجية الكتاب، ونحو ذلك؟

والجواب: إنّ النزاع هنا في الحقيقة، إنّما هو في وجود الدلالة على المفهوم، أي: في أصل ظهور الجملة فيه وعدم ظهورها. وبعبارة أوضح: النزاع هنا في حصول المفهوم للجملة، لا في حجيته بعد فرض حصوله.

فمعنى النزاع في مفهوم الشرط ـ مثلاً ـ أنّ الجملة الشرطية مع قطع النظر عن القرائن الخاصّة، هل تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط؟ وهل هي ظاهرة في ذلك؟ لا أنّه بعد دلالتها على هذا المفهوم وظهورها منه يتنازع في حجيته؛ فإنّ هذا لا معنى له، وإنْ أوهم ذلك ظاهر بعض تعبيراتهم، كما يقولون مثلا: مفهوم الشرط حجّة أم لا؟ ولكن غرضهم ما ذكرنا.

استعمل هذا النص لتطعيم ما تناولناه في درسنا، ولما سيأتي من الدروس.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي:١٣٥/٣ وما بعدها.

٣. *أصول الفقه*، للشيخ المظفر رحمه الله: ٨٤ـ٨٥

---

١. الإسراء: ١٧.

٦٧

ضابط المفهوم(١)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّ المفهوم بالمصطلح الأصولي والذي هو: انتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء بعض قيوده، فرع أنْ يدلّ الربط الخاص المأخوذ في المنطوق بين الحكم وقيده على ذلك الانتفاء.

ووصلت النوبة الآن إلى البحث في حقيقة هذا النحو من الربط، ومتى يتحقق لكي نحكم بدلالة الجملة على المفهوم بوجود ذلك الربط لا بدونه.

وسنذكر هنا ما ذهب إليه المشهور من لزوم تحقق ركنين أساسيين لذلك:

الأول: أنْ يكون الربط معبّراً عن حالة لزوم علّيّ تام انحصاري.

الثاني: أنْ يكون المرتبط بالقيد هو طبيعي الحكم لا شخصه.

وسيكون لنا وقفة في هذا الدرس في توضيح المراد من هذين الركنين، وتأثير كلّ واحد منهما على دلالة الجملة على المفهوم.

حدود الدرس

ضابط المفهوم

و على ضوء ما ذكرناه في تعريف المفهوم نواجه السؤال التالي: ما هو هذا النحو من الربط الذي يستلزم انتفاء الحكم عند الانتفاء لكي نبحث بعد ذلك عن الجمل التي يمكن القول بأنّها تدلّ على ذلك النّحو من الربط، وبالتالي يكون لها مفهوم؟ والمعروف أنّ الربط الذي يحقّق المفهوم يتوقّف على ركنين أساسيين:

أحدهما: أنْ يكونَ الربط معبّراً عن حالة لزوم عِلّي [تام] انحصاريّ، وبكلمة أخرى أنْ يكون من ارتباط المعلول بعلّته المنحصرة؛ إذ لو كان الربط بين الجزاء والشرط مثلاً مجرد اتفاق بدون لزوم، أو لزوماً بدون عليّة أو علية بدون انحصار لتوفّر علّة أخرى، لما انتفى مدلول الجزاء بانتفاء ما ارتبط به في الجملة من الشرط، لإمكان وجوده بعلّة أخرى.

و الركن الآخر: أنْ يكون المرتبط بتلك العلّة المنحصرة طبيعيّ الحكم، وسنخه لا شخصه لكي ينتفي الطّبيعي بانتفاء تلك العلّة لا الشخص فقط، لما عرفت سابقاً من أنّ المفهوم لا يتحقّق إلا إذا كان الربط مستلزما لانتفاء طبيعي الحكم المنطوق بانتفاء القيد.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن نحو ذلك الربط الذي يستلزم المفهوم، بحيث لو وجدنا هكذا نحو من الربط في أيّ جملة، حكمنا بأنّها تدلّ على المفهوم وظاهرة فيه، فذكرنا ما ذهب إليه المشهور من أنّ ذلك فرع تحقق ركنين:

الأول: أنْ يكون الربط بين الحكم وقيده من ربط المعلول بعلته المنحصرة، وإلّا لما تحقّق المفهوم؛ لإمكان وجود الحكم بعلّة أخرى.

الثاني: أنْ يكون المرتبط بالعلّة المنحصرة هو طبيعي الحكم وسنخه لا شخصه، وإلّا لما تحقق المفهوم بعد وضوح أنّه انتفاء الطبيعي لا الشخص.

أسئلة محورية

١. ما هو الغرض من عقد هذا البحث (ضابط المفهوم)؟

٢. ما المقصود بقول المشهور في الركن الأول من ركني تحقق المفهوم: «أنْ يكون الربط معبراً عن حالة لزوم علّي تام انحصاري»؟ أذكره مبيّناً دوره في خلق المفهوم.

٣. أذكر الركن الثاني من ركني تحقق المفهوم، مبيّناً تأثيره في ذلك.

أسئلة تخصصية

١. هل يختص ما بين يدينا من بحث بالجملة الشرطية؟ ولماذا؟

٢. هل يشمل هذا البحث حالة وجود قرينة على إرادة المتكلّم للمفهوم؟ ولماذا؟

٣. هل يمكن أنْ يكون الربط بين الجزاء والشرط مثلاً مجرد اتفاق وصدفة؟ بيّن ذلك.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمّل في النص التالي عن *الكفاية* مستفيداً منه في درسنا لهذا اليوم:

فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء؟ فيه خلاف بين الأعلام...، فلابدّ للقائل بالدلالة من إقامة الدليل على الدلالة على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علّته المنحصرة.

التطبيق الثاني

قال السيد الخوئي رحمه الله في *الدراسات*:

نستظهر في الجمل الشرطية كون الشرط علّة للجزاء. وهل يكفي مجرد ذلك في تحقيق تلك الدلالة الالتزامية المعبّر عنها بالمفهوم، أعني: الانتفاء عند الانتفاء؟

الظاهر: لا، ما لم نحرز انحصار العلّة بالشرط؛ إذ لا يلزم ذلك لو كان له بدل، مثلاً: لو قيل: «إن شرب زيد السمّ فقد مات»، لا يستفاد منه أنّه إنْ لم يشرب فلم يمت؛ إذ لو لم يشرب أيضاً يحتمل موته لعلة أخرى من ذبح ونحوه، فلابدّ من بيان دلالتها على الانحصار وعدمها.

١. ما دليل السيد الخوئي رحمه الله على كون الشرط علّة للجزاء؟

٢. كيف عبّر السيد الخوئي رحمه الله عن المفهوم؟

٣. ما الذي اعتبره السيد الخوئي رحمه الله في تحقّق المفهوم؟

٤. حاول أنْ تربط بين هذا النص وما ذكرناه في درسنا اليوم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *الكفاية*: ٢٣١.

٣. *دراسات في علم الأصول*: ١٩٤/١.

٦٨

ضابط المفهوم(٢)

المدخل

تكلّمنا في ضابط المفهوم، وأنّه ما الذي يلزم توفره لحصول ذلك الربط الذي ينتج المفهوم في الجملة.

وقد ذكرنا في الدرس السابق، أنّ المعروف المشهور هو أنّ ذلك يتوقّف على حصول ركنين أساسيين: أولهما: أنْ يكون ذلك الربط من نوع ربط المعلول بعلّته المنحصرة، والثاني: أنْ يكون المرتبط سنخ الحكم وطبيعيّه لاشخصه.

ولا كلام لنا في الركن الثاني فإنّه لابدّ منه، ولكن الكلام في الركن الأول؛ إذ إنّه غير لازم؛ فإنّ الجملة تدلّ على المفهوم ولو لم يتحقق ذلك؛ لما سنفصّله في الدرس إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

و نلاحظ على الركن الأوّل من هذين الركنين

أوّلاً: أنّ كون المرتبط به الحكم علّة تامّة ليس أمراً ضرورياً لإثبات المفهوم، بل يكفي أنْ يكون جزء العلّة إذا افترضنا كونه جزءاً لعلّة منحصرة، فالمهم من ناحية المفهوم الانحصار لا العليّة.

وثانياً: أنّ الجملة الشرطيّة مثلاً إذا أفادت كون الجزاء ملتصقاً بالشرط ومتوقّفاً عليه كفى ذلك في إثبات الانتفاء عند الانتفاء، ولو لم يكن فيها ما يثبت عليّة الشرط للجزاء أو كونه جزء العلّة، بل وحتّى لو لم يكن فيها ما يدلّ على اللزوم، ولهذا لو قلنا: إنّ مجيء زيد متوقف صدفة على مجيء عمرو، لدل ذلك على عدم مجيء زيد في حالة عدم مجيء عمرو، فليست دلالة الجملة على اللزوم العِلّيّ الانحصاريّ هي الأُسلوب الوحيد لدلالتها على المفهوم، بل يكفي بدلاً عن ذلك دلالتها على الالتصاق والتوقّف، ولو صدفة من جانب الجزاء.

خلاصة الدرس

ذكر المصنّف في هذا الدرس ملاحظتين أوردهما على الركن الأول الذي ذهب المشهور إلى لزوم تحققه في دلالة الجملة على المفهوم بالمصطلح الأصولي، وهو لزوم كون الربط في الجملة على نحو الربط اللزومي العلّي التام الانحصاري.

أما الملاحظة الأولى، فحاصلها: إنّه يكفي في إثبات المفهوم دلالة الجملة على كون الربط بنحو جزء العلّة المنحصرة، فالمهم الانحصار لا العلّية.

وأما الملاحظة الثانية، فحاصلها: إنّ دلالة الجملة على المفهوم، يكفي فيها أنْ تدل على الربط بنحو التوقف والالتصاق ولو على سبيل الصدفة، فالمهم توقف الجزاء على الشرط مثلاً في الجملة الشرطية مهما كان نوع هذا التوقف، فإنّه يكفي في إثبات الانتفاء عند الانتفاء.

أسئلة محورية

١. ذهب المصنّف رحمه الله في الملاحظة الأولى إلى كفاية أنْ يكون القيد جزء العلّة، وضّح ذلك مع التمثيل.

٢. ما هي نتيجة الملاحظة الثانية التي ذكرها المصنّف رحمه الله؟ وما الدليل عليها؟

أسئلة تخصصية

١. لم يذكر المصنّف رحمه الله أي ملاحظة على الركن الثاني، هل يعني ذلك أنّه يقبله؟

٢. طبّق الكلام الذي ذكر في هذا الدرس على جملة وصفيّة أو غائية مثلاً.

٣. ما المقصود بقوله: «من ناحية المفهوم»، الوارد في الملاحظة الأولى؟

تطبيقات

تأمل في النصّين التاليين، ولاحظ التعبيرات الواردة فيهما، وفرقها عمّا عبّر به المصنّف هنا، ثمّ استفد منهما في فهم أو شرح ما ورد في درسنا:

١. جاء في *تقريرات* العلامة عبد الساتر:

إذا كانت الجملة الشرطية دالّة على هذه النسبة التوقفية ـ بمعنى أنّ النسبة بين الجزاء والشرط هي نسبة المتوقّف إلى المتوقّف عليه ـ فلا إشكال حينئذ في استفادة المفهوم منها؛ لأنّا لو بدّلناها إلى موازيها الاسمي، وقلنا: «وجوب إكرام زيد متوقف على مجيئه»، لما شكّ أحد في انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، وهو معنى المفهوم، وهذا المفهوم يثبت سواءً ثبت أنّ الشرط هنا علّة للجزاء أم لم يثبت، وسواءً ثبت انحصار الجزاء في الشرط أو لم يثبت، بل حتى لو فرض أنّهما تقارنا بمحض الصدفة؛ فإنّ لمثل هذه الجملة مفهوم؛ لأنّها تثبت خصوصية التوقّف، وحينئذ لا يكون الركن الأول تامًا.

٢. قال السيد الإمام رحمه الله في *التهذيب*:

وليعلم أنّ النزاع في المفهوم نزاع صغروي؛ لأنّ محصل البحث يرجع إلى أنّه هل للقضية الشرطية ـ مثلاً ـ مفهوم، وأنّها تدلّ على العلّة المنحصرة أو لا؟ بحيث لو ثبت المفهوم لم يكن محيص عن كونه حجّة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر:٥٧٩/٦.

٣. *تهذيب الأصول*:٤٢٥/١.

٦٩

مفهوم الشرط(١)

المدخل

بعد أنّ عرفنا المقصود من «المفهوم» في علم الأصول، وضابطه، ندخل ـ ابتداء من هذا الدرس ـ بالبحث في بعض الجمل التي قد يُدّعى دلالتها على المفهوم، ولتكن الجملة الأولى هي الجملة الشرطية؛ فإنّها من أهم هذه الجمل، وليعلم بأنّ منهج البحث هنا مبني على ما اشترطه المشهور من الركنين السابقين في دلالة أي جملة على المفهوم.

أما أصل الربط في الجملة الشرطية، فهو أمر لا شكّ في دلالة هذه الجملة عليه، وإنْ وقع كلام هنا فإنّه في الدال على هذا الربط، وسنذكر الرأي المعروف في ذلك، ثمّ خلاف المحقق الأصفهاني رحمه الله فيه.

وأما أنّ هذا الربط هل يفي بإثبات المفهوم أو لا؟ فإنّنا نواجه في سبيل الوصول إلى حقيقته سؤالين لابدّ من الإجابة عليهما:

الأول: هل المعلّق والمربوط بالشرط هو طبيعي الحكم أوشخصه؟

الثاني: هل يستفاد من الجملة الشرطية أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلّق أم لا؟

وسنكتفي في هذا الدرس بذكر السؤالين؛ فإنّهما يوضّحان المنهج الذي نسلكه للوصول إلى دلالة أو عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، وأما الجواب، فإنّنا سنتطرق له في الدرس التالي إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

مفهوم الشرط

من أهم الجمل التي وقع البحث عن مفهومها الجملة الشرطية. ولا شكّ في دلالتها على ربط الجزاء بالشرط، وإنْ وقع الاختلاف في الدالّ على هذا الربط، فالرأي المعروف أنّ أداة الشرط هي الدالة على الربط وضعاً، وخالف في ذلك المحقّق الاصفهانيّ، إذ ذهب إلى أنّ الأداة موضوعة لإفادة أنّ مدخولها (أيّ الشرط) قدافترض، وقدّر على نهج الموضوع في القضيّة الحقيقيّة، وأمّا ربط الجزاء بالشرط وتعليقه عليه، فهو مستفاد من هيئة الجملة وما فيها من ترتيب للجزاء على الشرط.

وعلى أيّ حال يتّجه البحث حول ما إذا كان هذا الربط المستفاد من الجملة الشرطيّة بين الجزاء والشرط يفي بإثبات المفهوم أو لا. وفي هذا المجال نواجه سؤالين على ضوء ما تقدّم من الضابط لإثبات المفهوم:

أوّلاً: هل المعلّق طبيعيّ الحكم أو شخصه؟

ثانياً: هل يستفاد من الجملة أنّ الشرط علّة منحصرة للمعلّق؟

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى البحث في استفادة الرّكنين السابقين الذين اشترطهما المشهور لاستفادة المفهوم من الجملة الشرطية.

وقد قدّمنا لتحقيق ذلك مقدّمة مفادها: أنّه لا شكّ في دلالة الجملة على الربط وأنّ اختلف في الدالّ عليه، فبينما ذهب المشهور إلى أن ذلك هو أداة الشرط بعد وضعها لذلك، خالفهم المحقق الأصفهاني رحمه الله ذاهبا إلى أنّ الأداة لم توضع لذلك ولا تدل

عليه، بل هو مستفاد من هيئة الجملة الشرطية؛حيث رتبت بين الجزاء والشرط بالفاء ظاهرة أو مقدرة.

أسئلة محورية

١. لماذا كانت الجملة الشرطية من أهمّ الجمل التي وقع البحث عن مفهومها؟
٢. ما سبب عدم الشك في دلالة الجملة على أصل الربط بين الجزاء والشرط؟
٣. ما هو الرأي المعروف في الدال على الربط في الجملة الشرطية؟ وما مذهب المحقّق الأصفهاني رحمه الله في ذلك؟
٤. ما الغرض من طرح سؤال: «هل المعلّق طبيعي الحكم أو شخصه»؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بقولهم: «وقع البحث عن مفهوم الجملة الشرطية»؟
٢. لو بنينا على مذهب المصنّف رحمه الله من الاكتفاء في الركن الأول بدلالة الجملة على التوقف ولو صدفة من جانب الجزاء، فهل نحتاج إلى طرح السؤالين المذكورين في الدرس؟ وجّه ما تقول؟
٣. ما المراد بقول المصنّف رحمه الله: «يفي بإثبات المفهوم أو لا»؟

تطبيقات

استفد من العبارتين التاليتين في بيان ما تناولناه في درسنا، ثمّ أجب على ما يليهما من الأسئلة:

١. قال المحقق الأصفهاني رحمه الله في *نهاية الدراية*:

إنّ شأن أداة الشرط ـ كما يشهد به الوجدان، وملاحظة مرادفها بالعربية ـ ليس إلّا جعل متلوها واقعاً موقع الفرض والتقدير... وأنّ التعليق والترتيب يستفاد

من تفريع التالي على المقدّم، والجزاء على الشرط، كما يدلّ عليه (الفاء) الذي هو للترتيب، سواءً كان الترتب زمانياً، كما في: «جاء زيد فجاء عمرو» مثلاً، أو كان الترتب بنحو العلّية، كما في: «تحركت اليد فتحرك المفتاح»، أو بالطبع، كما في: «وجد الواحد، فوجد الإثنان»، إلى غير ذلك من أنحاء الترتب... وإسناد هذه المعاني إلى أداة الشرط، غفلة عن أنّ شأنها شأن جعل متلوّها واقعاً موقع الفرض والتقدير فقط.

٢. قال السيد الشهيدرحمه الله في توضيحه:

فمثلا إذا لاحظنا جملة «جاء زيد»، فهذه الجملة، تارة تقع موضع الإخبار، وذلك حينما يقال: «جاء زيد»، وتارة أخرى تقع موقع الاستفهام، وذلك حينما يقال: «هل جاء زيد؟»، وثالثة تقع موقع التمنّي أو الترجي ونحو ذلك، ورابعة تقع موقع الفرض والتقدير، فيقال: «إنْ جاء زيد فأكرمه»، فقولنا: «إنْ جاء زيد» أي: «لو فرضنا وقدّرنا مجيء زيد»، والذي دلّ على ذلك هو أداة الشرط، وقولنا: «فأكرمه» هو الذي أفاد الربط بين الجزاء والشرط.

والأصفهاني في ذلك، لا يكون قد أقام دليلاً على مدّعاه، وإنّما اكتفى بإدّعائه ذهاب أهل العربية إلى ذلك.

أ) ما مُدّعى المحقق الأصفهاني، وما الدليل الذي ذكره لذلك؟

ب) ماهو الإشكال الذي أورده السيد الشهيد على ما ادّعاه المحقق الأصفهاني؟

ج) ما هو الدليل الذي يتمسك به السيد الشهيدرحمه الله وغيره من المحققين في إثبات أنّ الترتب إنّما يستفاد كلّ جملة شرطية؟ وما فرقه عن دليل المحقق الأصفهاني؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى والثالثة* للمصنّفرحمه الله.

٢. *تقريرات* العلامة عبد الساتر:٥٩٣/٦.

٣. *نهاية الدراية في شرح الكفاية*:٤١٢/٢ـ٤١٣.

٧٠

مفهوم الشرط(٢)

المدخل

ذكرنا في الدروس السابقة، أنّ دلالة أيّ جملة على المفهوم عند المشهور لابـا فيها من تمامية ركنين أساسيين:

أولهما: أنْ يكون المعلّق ـ المقيّد ـ طبيعي الحكم لا شخصه.

والثاني: أنْ يكون القيد ـ الشرط في الجملة الشرطية ـ علّة منحصرة للمعلّق.

ثمّ دخلنا في البحث عن انطباق هذين الركنين في الجملة الشرطيّة، فوجدنا أنّ الربط بين الشرط والجزاء موجود قطعاً، وإنْ كان اختلاف فهو في الدالّ عليه فقط، فتصل النوبة الآن إلى إيفاء أو عدم إيفاء الجملة الشرطية بالركنين السابقين.

وسنستعرض ـ بالنسبة للركن الأول ـ نظرية قائلة بإمكان إثباته عن طريق التمسّك بالإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء.

وأما بالنسبة للركن الثاني، فنستعرض نظريتين تقولان بإمكان إثباته:

الأولى: تدعي بأنّ أداة الشرط موضوعة لغة للربط العلّي الانحصاري بين الشرط والجزاء، وسوف نردّ هذه النظرية.

الثانية: إنّ ذلك عن طريق مجموع ثلاثة دوالّ: فاللزوم مدلول وضعي لأداة الشرط، والعلّية تستفاد من التفريع بالفاء ظاهرة أو مقدرة، وأما الانحصار، فيستفاد من إجراء الإطلاق في الشرط.

هذا ما سنتناوله إنْ شاء الله تعالى في درسنا لهذا اليوم.

حدود الدرس

وفيما يتّصل بالسؤال الأول يقال عادة: بأنّ المعلّق طبيعيّ الحكم لا الشخص، وذلك بإجراء الإطلاق وقرينة الحكمة في مفاد هيئة جملة الجزاء، فإنّ مفادها هو المحكوم عليه بالتعليق، ومقتضى الإطلاق أنّه لوحظ بنحو الطبيعيّ لا بنحو الشخص، ففي جملة (إذا جاءَ زيد فأكرمه) نثبت بالإطلاق أنّ مفاد (أكرم) طبيعيّ الوجوب المفاد بنحو المعنى الحرفيّ والنسبة الإرسالية.

و فيما يتّصل بالسؤال الثاني قديقال: إنّ أداة الشرط موضوعة لغةً للربط العلّيّ الانحصاريّ بين الشرط والجزاء، ولكن يورد على ذلك عادة بأنّها لو كانت موضوعة على هذا النحو لزم أنْ يكون استعمالها في مورد كون الشرط علّة غير منحصرة مجازاً وهو خلاف الوجدان، ومن هنا اتجه القائلون بالمفهوم إلى دعوى أخرى وهي: أنّ اللزوم مدلول وضعيّ للأداة، والعلّيّة مستفادة من تفريع الجزاء على الشرط بالفاء الثابتة حقيقة أو تقديراً، وأمّا الانحصار فيثبت بالإطلاق، إذ لو كان للشرط بديل يتحقّق عوضاً عنه في بعض الأحيان، لكان لابدّ من تقييد الشرط المذكور في الجملة بذلك البديل بحرف (أو) ونحوها، فيقال مثلاً: (إنْ جاء زيد أو مرض فأكرمه) فحيث لم يذكر ذلك وأُلقي الشرط مطلقاً، ثبت بذلك عدم وجود البديل وهو معنى الانحصار.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن إيفاء الجملة الشرطية بالركنين الأساسيين الذين ادّعاهما المشهور لدلالة الجملة على المفهوم.

وقد ادّعي أنّ الركن الأول ـ وهو أنْ يكون المعلّق طبيعي الحكم ـ يمكن إثباته

بالتمسك بإطلاق هيئة الجزاء «فأكرمه»؛ فإنّ إجراء قرينة الحكمة فيه يقتضي أنّ المعلّق طبيعي وجوب الإكرام؛ إذ لو أراد المتكلّم شخص الحكم لكان قد قيّد.

وأما بالنسبة للركن الثاني ـ وهو أنْ يكون الربط علّياً انحصاريا ـ فقد ذُكر في مقام إثبات استفادته من الجملة الشرطية نظريتان:

أولاهما: إنّه مستفاد من وضع أداة الشرط، وقد أورد عليه بأنّ لازمه استعمال هذه الأداة استعمالا مجازياً في موارد ثبت فيها عدم انحصار الجزاء بالشرط، والحال إنّنا لا نحسّ بأي تجوز وعناية حتى في هذه الموارد.

والثانية: إنّنا نستفيد ذلك من مجموع دوالّ ثلاثة:

الأول: أداة الشرط الموضوعة للزوم، فنستفيد اللزوم منها.

الثاني: ألفاء، حيث نستفيد منها أنّ الشرط علّة للجزاء.

الثالث: هيئة الجملة الشرطية؛ حيث نستفيد منها الانحصار ببركة الإطلاق «الأوِي»، وأنّ الشرط لا بديل له في ثبوت الجزاء.

أسئلة محورية

١. كيف يمكن إثبات أنّ المعلّق في الجملة الشرطية هو طبيعي الحكم وسنخه لا شخصه؟

٢. تمسّك البعض لإثبات العلّية الانحصارية بوضع أداة الشرط لذلك، قرّب هذا الاستدلال، مبيّناً ما أورده المصنّف رحمه الله عليه.

٣. ما المراد بقولهم:

أ) اللزوم مدلول وضعي للأداة؟

ب) العلّية مستفادة من الفاء؟

ج) الانحصار يثبت بإطلاق الشرط؟

أسئلة تخصصية

١. ما نوع الإطلاق الذي تُمُسّك به لإثبات أنّ المعلّق طبيعي الحكم؟

٢. هل قَبل المصنِّف﵀ سابقاً بجريان الإطلاق في المعاني الحرفية؟

٣. هل يمكنك أنْ تتصور دليلاً على ما ذهب إليه البعض من وضع أداة الشرط للربط العلّي الانحصاري؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الجمل التالية، محاولاً أنْ تستفيد منها كأمثلة في شرح وتوضيح الدرس:

أ) إذا جاء زيد فأكرمه إلّا أنْ يكون علوياً.

ب) إنْ خفيت الجدران أو لم تسمع الأذان فقصِّر.

ج) إذا بلغ الماء قدر كرّ فلا ينجسه شيء، إلّا أنْ يتغير أحد أوصافه.

د) إذا كانت المرأة قرشية، أو نبطية، فإنّها تحيض إلى ستّين.

التطبيق الثاني

عندما نراجع الكتب الاستدلالية، نجد أنّ جملة من العلماء القائلين بعدم المفهوم للجملة الشرطية يتمسّكون في استدلالاتهم بمفهوم الشرط، كيف يمكنك توجيه ذلك؟

التطبيق الثالث

لاحظ العبارات التالية مبيِّناً وجه ارتباطها بدرسنا:

١. قال في *الكفاية*:

لكن منع دلالتها ـ الجملة الشرطية ـ على اللزوم، ودعوى كونها اتفاقية، في غاية السقوط؛ لانسباق اللزوم منها قطعا.

٢. قال السيد الإمام رحمه الله في *التهذيب*:

وأما المتأخرون، فقد استدلّوا بوجوه غير نقية عن الإشكال، كلها مسوقة لإثبات كون القيد علّة منحصرة... كدعوى تبادر العلّة المنحصرة من القضية الشرطية... وإثبات المدعي مع شيوع الاستعمال في غيرها بلا عناية كما ترى.

٣. قال السيد الخوئي رحمه الله في *الدراسات*:

وأما كون الشرط من قبيل العلّة المنحصرة، فهو مستفاد من إطلاق الشرط؛ فإنّه بعدما كان المتكلم في مقام بيان تمام الجهات، وكان متمكناً من ذكر العدل لما علّق عليه حكمه ـ الشرط ـ ولم يعلّقه إلاّ على خصوص ذلك، يستفاد منه أنّ ما أخذه قيداً ـ شرطاً ـ هو الدخيل في الحكم الذي يدور مداره وجوداً وعدماً.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *كفاية الأصول*: ٢٣١.

٣. *تهذيب الأصول* للسيد الإمام رحمه الله: ٤٢٨/١.

٤. *دراسات في علم الأصول*: ١٩٦/١.

٧١

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

المدخل

لا يزال كلامنا في مفهوم الشرط، وقد ذكرنا سابقاً ما اشترطه المشهور في دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وإنْ خالفهم المصنّف رحمه الله في ذلك، وبقي أنْ نذكر أنّ الجملة الشرطية لكي يكون لها مفهوم، فلابدّ من تحقيق أمر آخر يسمى في كلمات الأصوليين: «أنْ لا يكون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع»، هذا ماسنتكلم حوله في هذا الدرس، فنوضح المراد منه، ونمثّل له، ثمّ نبّين علّة عدم المفهوم للجملة الشرطية المسوق شرطُها لتحقيق الموضوع.

حدود الدرس

الشرط المسوق لتحقيق الموضوع

يوجد في الجملة الشرطية (إنْ جاء زيد فأكرمه) حكمٌ وهو وجوب الإكرام وشرطٌ وهو المجيء، وموضوعٌ ثابت في حالتي وجود الشرط وعدمه، وهو زيد، وفي هذه الحالة يثبت مفهوم الشرط تبعاً لما تقدّم من بحوث. ولكنّنا أحياناً نجد أنّ الشرط يساوق وجود الموضوع ويعني تحقيقه على نحو لا يكون في الجملة الشرطيّة موضوع محفوظ في حالتي وجود الشرط وعدمه، كما في قولنا: (اذا رزقت

ولدا فاختنه) وفي مثل ذلك لا مجال للمفهوم إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل الجملة على نفي الحكم عنه، ويسمّى الشرط في حالات من هذا القبيل بالشرط المسوق لتحقّق الموضوع.

خلاصة الدرس

هناك شرط آخر من شرائط ثبوت المفهوم للجملة الشرطية يعبّرون عنه عادة بقولهم: «أنْ لا يكون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع»، ويريدون به اشتراط ثبوت الموضوع وتحقّقه حتى في حالة انتفاء الشرط؛ فإنّ الشرط في بعض الأحيان يكون عدمه مساوقا لعدم وجود الموضوع، كما في قولهم: «إذا رزقت ولدا فاختنه»، فوجود الشرط وهو «رزق الولد»، مساوق وملازم لوجود الموضوع وهو «الولد»، وعدمه مساوق لعدمه، فلا مفهوم لهذه الجملة وإنْ كانت شرطية؛ إذ مع عدم الشرط لا موضوع لكي تدل الجملة على نفي الحكم عنه.

أسئلة محورية

١. ما الفرق بين جملتي: «إنْ جاء زيد فأكرمه»، «إنْ رزقت ولداً فأذِّن في أُذنه اليمنى» من حيث:

أ) الحكم. ب) الشرط. ج) الموضوع.

٢. ما معنى قولهم: «الشرط يساوق وجود الموضوع»؟ أذكر مثالاً لذلك.

٣. ذهب المصنّف رحمه الله إلى أنّه في حالات كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع فلا مجال للمفهوم، ما معنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

أسئلة تخصصية

١. أذكر فائدة عمليّة للبحث.

٢. إرجع إلى التعريف الذي ذُكر للمفهوم، ألا تجد أنّه منطبق في حالة كون الشرط

مسوقا لتحقيق الموضوع؟ فلماذا يقولون بعدم المفهوم في هكذا حالة؟

٣. في حالة انطباق تعريف المفهوم على حالة كون الشرط مسوقا لتحقيق الموضوع، أليس من اللازم اضافة قيد لتعريف المفهوم، كقولنا: «مع بقاء الموضوع»؟ أم أنّ ذلك غير لازم؟ بيّن ذلك.

تطبيقات

تقدم في *الحلقة الأولى* ص٢٢٢، في طرق إثبات صدور الدليل الشرعي اللفظي ما نصّه:

الرابع: خبر الواحد الثقة... فقد دلّت أدلّة شرعية عديدة على ذلك... ومن تلك الأدلّة آية النبأ، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا...﴾؛ فإنّه يشتمل على جملة شرطية، وهي تدلّ منطوقا على إناطة وجوب التبيّن بمجيء الفاسق بالنبأ، وتدلّ مفهوماً على نفي وجوب التبيّن في حالة مجيء النبأ من قبل غير الفاسق... .

قال الشيخ الأنصاري رحمه الله في رسائله -كلام الشيخ بين الأقواس، وما عداه فهو توضيح الشيخ الاعتمادي في *شرح الرسائل*-:

فيه ـ الاستدلال بمفهوم الشرط ـ أنّ الشرط قد يكون له مفهوم، نحو: إذا بلغ الماء كُرا لا ينجسه شيء، أي: إذا لم يبلغ الكر ينجسه شيء، وقد لا يكون له مفهوم، كما إذا كان مفهومه سالبة بانتفاء الموضوع كما في ما نحن فيه، فإنّ (مفهوم الشرط) هنا، هو: عدم وجوب التبيّن عند (عدم مجيء الفاسق بالنبأ، و) معلوم، أنّ هذه سالبة بانتفاء الموضوع، أي: (عدم التبيّن هنا لأجل عدم ما يُتبيّن، فالجملة الشرطية هنا) لم تجر لأخذ المفهوم، بل (مسوق لبيان تحقق الموضوع)، أي: موضوع وجوب التبيّن يتحقق عند مجيء الفاسق بالنبأ (كما في قول القائل: إنْ رزقت ولدا فاختنه، و: إنْ ركب زيد فخذ بركابه، و﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾ أي: موضوع وجوب التحيّة بالأحسن يتحقق عندما حُييتم بتحية، وليس الغرض أنّه إذا لم تحيّوا فلا تحيّوا بأحسن منها.

لاحظ أنّ الشيخ الأنصاري‌رحمه‌الله يرفض التمسك بالآية: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ..﴾؛ بحجة أنّها مسوقة لتحقيق الموضوع، وذلك لأنّ الظاهر من الآية ـ والكلام له‌قدس‌سره ـ هو أنّها تريد أنْ تقول: «نبأ الفاسق إذا جاء كم به، فتبيّنوا» ومعناه: إنّه مع عدم مجيء الفاسق بالنبأ ـ بأنْ جاء به العادل ـ فإنّه ينتفي موضوع الحكم، كما في المثال الذي ذكرناه في الدرس، وهو: «إذا رزقت ولداً فاختنه»، وهذا ما لم يذهب له السيد الشهيد في *الحلقة الأولى والثانية* كما سيأتي، وكذا *الثالثة*؛ حيث يدّعي‌رحمه‌الله أنّ الآية تقول: «النبأ، إذا جاء به الفاسق، فتبيّنوا»، ومن الواضح أنّه بناء على هذا، فإنْ الموضوع يبقى محفوظاً عند عدم مجيء الفاسق به بأنْ جاء به العادل؛ فإنّه «النبأ»، فلا تكون الآية مسوقة لتحقيق الموضوع، فيصح التمسك بمفهوم الشرط فيها.

ولكن: ما هو المناط في كون الموضوع هو ما إدّعاه الشيخ الأنصاري‌رحمه‌الله: «نبأ الفاسق»، أو هو ما إدّعاه المصنّف‌رحمه‌الله: «النبأ»؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف‌رحمه‌الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري:٢/٤٠٩.

٣. شرح *الرسائل*، الإعتمادي:١/٣٣٠.

٧٢

مفهوم الوصف(١)

المدخل

تكلّمنا سابقاً عن المفهوم عند الأصوليين، فعرّفناه بأنّه انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء قيده، ثمّ انتقلنا إلى الركنين اللذين ذكرهما المشهور كضابط لدلالة الجملة على المفهوم، وهما: كون المعلّق طبيعي الحكم لاشخصه، وكون الربط بين الحكم والقيد ربطاً عليّاً تامّاً انحصارياً، وهذا ما طبقناه على الجملة الشرطية واصلين إلى تحقق كلا الركنين فيها، فهي دالّة على المفهوم.

وكان المفروض أنْ نسلك هذا المسلك نفسه في الجملة الوصفيّة،إلّا أنّه لمّا كانت العادة قد جرت على غيره، سلك المصنف رحمه الله ذلك المسلك الآخر، وهو التحقق من كون المعلّق هو طبيعي الحكم وسنخه، وهو الركن الأول، والاكتفاء به في دلالة الجملة الوصفية على المفهوم.

وسنبدأ أوّلاً بمثالين للوصف؛ فإنّه قد يكون لموضوع الحكم، وقد يكون لمتعلّقه، ثمّ ـ والكلام يعمّ الإثنين معاً ـ سنذكر وجهين مدّعَيين على ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، نتناول أوّلهما في هذا الدرس، وهو أنْ أخذ أيّ قيد في الخطاب

ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم، ثمّ ننتقل إلى الردّ الذي يَذكر عليه على ما سيأتي بيانه في الدرس.

حدود الدرس

مفهوم الوصف

إذا قيّد متعلّق الحكم أو موضوعه بوصف معيّن، كما في (أكرم الفقير العادل) فهل يدلّ التقييد بوصف العادل على المفهوم؟

قد يقال بثبوت المفهوم لأحد الوجهين التاليين:

الأول: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل معاً، فهذا يعني أنّ العدالة ليس لها دخل في موضوع الحكم بالوجوب، مع أنّ أخذ قيد في الخطاب ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم.

و يرد على ذلك: أنّ دلالة الخطاب على دخل القيد لا شكّ فيها، ومردُّها إلى ظهور حال المتكلّم في أنّ كلّ ما يبيّن بالكلام في مرحلة المدلول التصوّريّ فهو داخل في نطاق المراد الجدّيّ، وحيث إنّ الوصف قد بيّن في مرحلة المدلول التصوّريّ بوصفه قيداً، فيثبت بذلك أنّه دخيل في موضوع الحكم المراد جدّاً، وعلى أساس ذلك قامت قاعدة احترازيّة القيود كما تقدّم، غير أنّ ذلك إنّما يقتضي دخل الوصف في شخص الحكم وانتفاء هذا الشخص الذي سيق الكلام لإبرازه بانتفاء الوصف لا انتفاء طبيعيّ الحكم، وما نقصده بالمفهوم انتفاء الطبيعيّ.

خلاصة الدرس

كان الكلام حول ثبوت المفهوم للجملة الوصفية، سواءً أكان الوصف راجعاً علي متعلّق الحكم، أو علي موضوعه، فهل تدلّ جملة: «أكرم الفقير العادل» على عدم طبيعي وجوب الإكرام مع انتفاء وصف العدالة؟

ادّعى البعض ثبوت هذا المفهوم لوجهين ذكرنا أولهما، ويتلخّص في أنّ أخذ قيد

ـ الوصف فيما نحن فيه ـ في الخطاب، ظاهر عرفاً في أنّه دخيل في الحكم بحيث ينتفي هذا الحكم بانتفاء ذلك القيد، وهذا هو المفهوم.

وقد ردّ السيد الشهيد رحمه الله هذا الوجه بأنّ ذاك الظهور وإنْ كان صحيحاً ـ ولهذا التزمنا به فيما سبق في قاعدة احترازية القيود ـ إلّا أنّ غاية ما يَثبت بهذا هو انتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده، وهذا ليس هو المفهوم؛ فإنّه ـ وكما ذكرنا مكرراً ـ انتفاء طبيعيّ الحكم بانتفاء قيده، فهذا الوجه غير تام.

أسئلة محورية

١. بيّن محل الكلام في درس «مفهوم الوصف»، ذاكر أمثلة لكلّ ما تقول.

٢. أذكر الوجه الأول المدّعى على ثبوت المفهوم للجملة الوصفيّة.

٣. بيّن الرد الذي ذكره المصنّف رحمه الله للوجه الأول على ثبوت مفهوم الوصف.

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بالوصف في قوله رحمه الله «مفهوم الوصف»، وهل يشمل «عادلاً» في قولهم: «أكرم الفقير عادلاً» والذي هو حال لا وصف؟ ولماذا؟

٢. لو كان للجملة الوصفية مفهوم، فما مفهوم قولهم: «أطعم الفقير العادل»؟

٣. ما هي الفكرة الأساسية للردّ الذي ذكره المصنّف رحمه الله في هذا الدرس.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمّل جيدا في الجملة التالية، ثمّ بيّن وجه ارتباطها بما ذكرناه في درسنا أوّلاً، ثمّ بما ذكره المصنّف (في *الحلقة الأولى* ص ٢١٠) ثانياً:

قال الشيخ المظفر رحمه الله في *أصول الفقه*:

الظاهر في الوصف ـ لو خلّي وطبعه من دون قرينة ـ ...فلا مفهوم للوصف... ويظهر بطلان ما استدلّوا به لمفهوم الوصف بالأدلّة الآتية: ...

٢. إنّ الاصل في القيود أنْ تكون احترازية.

والجواب: أنّ هذا مسلّم، ولكن معنى الاحتراز هو تضييق دائرة الموضوع وإخراج ما عدا القيد عن شمول شخص الحكم له، ونحن نقول به، وليس هذا من المفهوم في شيء؛ لأنّ إثبات الحكم لموضوع لا ينفي ثبوت سنخ الحكم لما عداه، والحاصل: أنّ كون القيد احترازياً، لا يلزم ارجاعه قيدا للحكم.

التطبيق الثاني

لاحظ الجمل التالية ذاكراً مفهومها لو كان لها مفهوم:

أ) اعتق رقبة مؤمنة.

ب) أطعم ستين مسكيناً.

ج) أكرم العادل.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *أصول الفقه* للشيخ المظفر رحمه الله: ٩٥.

٧٣

مفهوم الوصف (٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق أنّه قد ادُّعي وجهان لإثبات المفهوم للجملة الوصفية، وقد انتهينا من الوجه الأول وردِّه في الدرس السابق، وقد بقي أنْ نذكر الوجه الثاني، المرتكز على أنّ لزوم صون كلام المولى عن اللغوية يعيّن أنّ المعلّق على الوصف إنّما هو طبيعي الحكم لا شخصه؛ وإلّا لكان الإتيان بالوصف لغواً.

وسنذكر ما يرد على هذا الاستدلال، وأنّ غاية ما يثبته هو المفهوم على نحو السالبة الجزئية على ماستعرف تفصيله في الدرس.

وفي آخر الدرس، سننبّه على فرق بين الوجهين اللذين ذكرناهما لإثبات مفهوم الوصف.

حدود الدرس

الثاني: أنّه لو كان يجب إكرام الفقير العادل والفقير غير العادل ولو بفردين من الوجوب وبجعلين، لما كانت هناك فائدة في ذكر المولى لقيد العدالة؛ لأنّه لو لم يذكره وجاء الخطاب مطلقاً لما أضرّ بمقصوده، وإذا لم تكن هناك فائدة في ذكر القيد كان لغوا، فيتعيّن لصيانة كلام المولى عن اللغويّة

أنْ يفترض لذكر القيد فائدة، وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل فيثبت المفهوم.

و هذا البيان وإنْ كان متّجهاً، ولكنّه إنّما يقتضي نفي الثبوت الكليّ الشامل للحكم في حالات انتفاء الوصف ولا ينفي ثبوته في بعض الحالات مع انتفائه في حالات أخرى؛ إذ يكون لذكر القيد عندئذ فائدة وهي التحرّز عن هذه الحالات الأخرى؛ لأنّه لو لم يذكر لشمل الخطاب كل حالات الانتفاء. فالوصف إذن له مفهوم محدود، ويدلّ على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف على نحو السالبة الجزئيّة لا على نحو السالبة الكلّية.

و ينبغي أنْ نلاحظ في هذا المجال، أنَّ الوصف تارة يذكر مع موصوفه، فيقال مثلاً: (احترم العالم الفقيه) وأُخرى يذكر مستقلاً فيقال: (احترم الفقيه).

والوجه الأوّل لإثبات المفهوم للوصف لو تمّ يجري في كلتا الحالتين، وأمّا الوجه الثاني فيختصّ بالحالة الأولى؛ لأنّ ذكر الوصف في الحالة الثانية لا يكون لغواً على أيّ حال ما دام الموصوف غير مذكور.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الوجه الثاني من الوجهين اللذين ذُكرا لإثبات المفهوم للوصف، وقد ارتكز على أنّ المعلّق على الوصف لو لم يكن هو طبيعي الحكم لما كان لذكر القيد ـ الوصف ـ أيّ فائدة، فيكون لغواً صرفاً، والفائدة الوحيدة المتصوّرة لدفع هذا الإشكال هي التنبيه على عدم شمول طبيعي الحكم لغير المحرز للوصف، فيثبت المفهوم.

وقد ردّه المصنّف رحمه الله بما حاصله: أنّ صون كلام الحكيم عن اللغويّة لا ينحصر بما ذُكر في الاستدلال من انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف، بل يندفع المحذور فيما إذا فُرض أنّ صنفا من أفراد الفقير غير العادل لا يجب إكرامه كالفقير الفاسق الأموي مثلاً، وإنّ صنفا آخر يجب إكرامه كالفقير الفاسق الهاشمي، فيندفع محذور اللغويّة حينئذ؛ فإنّه يكفي فيه دفع توهّم شمول الحكم

بوجوب الإكرام للصنف الذي لا يجب إكرامه وهو الفقير الفاسق الأموي؛ إذ إنّه لو كان قد قال: «أكرم الفقير» بدون قيد العدالة، لتوهّم شمول الحكم بوجوب الإكرام لكل فقير ولو كان أمويًا، فغاية ما يدلّ عليه الوصف هو السلب الجزئي، أي: عدم ثبوت وجوب الإكرام لبعض أفراد الفقير غير العادل، وهذا ليس هو المفهوم؛ لأنّ عدم ثبوت وجوب الإكرام لكل من لم يكن عادلاً.

وبعد هذا، أشرنا إلى فرق جوهري بين الوجهين الأول والثاني؛ فإنّ الأول ـ لو تمّ ـ يجري في حالة ذكر الوصف مع الموصوف، وفي حالة ذكر الوصف بدون الموصوف، وأمّا الوجه الثاني، فإنّه ـ لو تمّ ـ لا يجري إلاّ في أولى الحالتين السابقتين؛ لأنّ ذكر الوصف حينئذ لا يكون لغواً حتى لو لم يكن المعلّق هو طبيعي الحكم ما دام الموصوف غير مذكور.

أسئلة محورية

١. ما الغرض من ذكر الوجه الثاني على ثبوت مفهوم للجملة الوصفيّة؟

٢. بيّن الوجه الثاني لثبوت مفهوم الوصف، والمسمّى بدليل اللغويّة.

٣. ما المقصود بقوله ﵀: «فالوصف إذن، له مفهوم محدّد»؟ وما الدليل عليه؟

٤. لماذا يجري الوجه الأول لو تمّ في حالة ذكر الوصف مع موصوفه، وفي حالة ذكره بلا موصوفه، بينما لا يجري الثاني إلاّ في الحالة الأولى فقط؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بقوله ﵀:

أ: «ولو بفردين من الوجوب وبجعلين»؟

ب: «وهي التنبيه على عدم شمول الحكم للفقير غير العادل»؟

٢. ما الفرق الجوهري بين الوجه الأول والوجه الثاني؟

٣. ما هو العمود الفقري في الردّ الذي ذكره المصنّف رحمه الله؟

تطبيقات

قال الشيخ الأنصاري في *المكاسب*:

كلب الصيد السلوقي: وبيعه جائز على المعروف، ويدل عليه الأخبار المستفيضة، منها: قوله عليه السلام في رواية القاسم بن الوليد، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن ثمن الكلب الذي لايصيد، قال: «سحت، وأما الصيود فلا بأس به»؛

ومنها: رواية عبدالرحمن بن أبي عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ثمن الكلب الذي لا يصيد سحت، ولابأس بثمن الهرّة»؛

ومنها: «ثمن الكلب الذي ليس بكلب الصيد سحت».

تأمل في العبارة السابقة جيداً ثمّ أجب عن الأسئلة التالية:

١. ما المقصود بالجواز الوارد في أول كلام الشيخ الأنصاري رحمه الله؟

٢. لاحظ أنّ المصنّف رحمه الله قد استدلّ للجواز بثلاث روايات، ما الفرق بين الاستدلال بالرواية الأولى، والاستدلال بالروايتين الثانية والثالثة؟

٣. أُشكل على الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ استدلاله بالروايتين الأخيرتين غير تام؛ لأنّه لا يقول بمفهوم الوصف:

أ) راجع *مطارح الانظار* للشيخ رحمه الله، والذي يشتمل على أبحاث الألفاظ، وراجع بحث «مفهوم الوصف»، وتأكد من صحّة ما نُسب إليه.

ب) وعلى فرض أنّ الشيخ لا يقول بمفهوم الوصف، فهل تجد أنّ الإشكال السابق عليه حينئذ تامّ، أم أنّ هناك طريقاً للتخلّص منه؟

راجع في ذلك: *نيل المآرب في شرح المكاسب*: ٥٣٤/١ وما بعدها، لتجد أجوبة كلّ هذه الأسئلة هناك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ١٩٨/٣ وما بعدها.

٣. مكاسب الشيخ الأنصاري:٥٢/١-٥٣، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.

٤. *نيل المآرب في شرح المكاسب*، للشيخ محمود العيداني: ٥٣٤/١، الطبعة الأولى، وما بعدها.

٥. *وسائل الشيعة*: ١٧، باب ١٤، تحريم بيع الكلاب إلا كلب الصيد و... .

٧٤

مفهوم جمل الغاية والاستثناء

المدخل

وبعد أنْ أنهينا الكلام في مفهوم الوصف في الجملة الوصفية، فلنتكلم في جمل أخرى قد يُدَّعي كونها دالة على المفهوم، وهي: جملة الغاية، وجملة الاستثناء مثلا، فهل تدلان على انتفاء طبيعي الحكم عن جميع الحالات التي لا تشملها الغاية أو يشملها المستثنى؟

والكلام بعد تسليم أمرين:

الأول: إنّهما تدلان على انتفاء شخص الحكم فيهما.

والثاني: إنّهما تدلان على المفهوم بنفس تلك الدرجة التي أثبتناها لمفهوم الوصف، وعبّرنا عنها بالمفهوم على نحو السالبة الجزئية؛ صيانة للكلام عن اللغوية.

حدود الدرس

جمل الغاية والاستثناء

و هناك جمل أُخرى يقال عادة بثبوت المفهوم لها كالجملة المتكفلة لحكم مُغَيّى، كما في (صُم إلى الليل) أو المتكفّلة لحكمٍ مع الاستثناء منه. ولا شكّ في أنّ الغاية والاستثناء يدلّان على أنّ شخص الحكم الذي أُريد إبرازه بذلك الخطاب منفيّ بعد وقوع الغاية، ومنفيّ عن المستثنى تطبيقاً لقاعدة احترازيّة القيود،

ولكنّ هذا لا يكفي لإثبات المفهوم؛ لأنّ المطلوب فيه نفي طبيعيّ الحكم، كما في الجملة الشرطيّة، وهذا يتوقّف على إثبات كون الغاية أو الاستثناء غاية لطبيعيّ الحكم، واستثناء منه على وزان كون المعلّق في الجملة الشرطية طبيعيّ الحكم، فإنّ أمكن إثبات ذلك كان للغاية ولأداة الاستثناء مفهوم كمفهوم الجملة الشرطية، فتدلّان على أنّ طبيعيّ الحكم ينتفي عن جميع الحالات التي تشملها الغاية أو يشملها المستثنى، وإذا لم يمكن إثبات ذلك لم يكن للغاية والاستثناء مفهوم بهذا المعنى.

نعم، يثبت لها مفهوم محدود بقدر ما ثبت للوصف بقرينة اللغوية إذ لو كان طبيعيّ الحكم ثابتا بعد الغاية أو للمستثنى أيضاً ولو بجعل آخر، كان ذكر الغاية أو الاستثناء بلا مبرر عرفي، فلابدّ من افتراض انتفاء الطبيعيّ في حالات وقوع الغاية وحالات المستثنى ولو بنحو السالبة الجزئيّة؛ صيانة للكلام عن اللغويّة.

خلاصة الدرس

قد يقال بالمفهوم لجملة الغاية والاستثناء، بمعنى دلالتهما على انتفاء طبيعي الحكم، لا فقط انتفاء شخص الحكم الثابت بقاعدة احترازية القيود.

والحكم بأنّ للجملتين السابقتين مفهوم أم لا، فرع ثبوت وعدم ثبوت أنّ الغاية غاية لطبيعي الحكم لا شخصه، وأنّ الاستثناء استثناء من طبيعي الحكم لاشخصه أيضاً، فإنْ أمكن ذلك، ذهبنا إلى ثبوت المفهوم، وإلاّ فلا، علماً بأنّ الجملتين تدلّان على المفهوم على نحو السالبة الجزئية كما كانت الجملة الوصفية تدلّ على ذلك، ولعين السبب الذي ذكرناه هناك، وهو لزوم صون كلام المولى عن اللغويّة.

أسئلة محورية

١. أذكر مثالين آخرين لجملتي الغاية والاستثناء، مبيّناً مفهومهما بناء على ثبوته.

٢. هل تدل جملتا الغاية والاستثناء على انتفاء شخص الحكم الوارد فيهما؟ ما الدليل على ذلك؟

٣. ما هو الأساس الذي إذا ثبت فقد ثبت المفهوم لجملة الغاية والاستثناء؟

٤. هل يثبت لجملة الغاية والاستثناء مفهوم على نحو السالبة الجزئية؟ ما معناه؟ وما الدليل عليه؟

أسئلة تخصصية

١. ما وجه الشبه بين هذا البحث وما سبقه من بحث «مفهوم الوصف»؟

٢. ما معنى أنّ جملة الغاية وجملة الاستثناء تدلّان على انتفاء شخص الحكم الوارد فيهما؟ مثّل لذلك.

٣. لماذا يجب صون الكلام عن اللغويّة؟ وهل يشمل ذلك كلّ كلام؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال المحقق الحلي رحمه الله في *الشرائع*:

إذا طهرت ـ الحائض ـ جاز لزوجها وطؤها قبل الغُسل على كراهية.

وقال السيد العاملي في *المدارك*، توجيهاً:

ما اختاره المصنّف رحمه الله من جواز وطء الحائض قبل الغسل على كراهة هو المشهور بين الأصحاب... لنا: أصالة الإباحة، وقوله تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾[١] بالتخفيف كما قرأ به السبعة، أي: يخرُجن من الحيض، يقال: طَهُرت المرأة إذا انقطع حيضها، جعل سبحانه وتعالى غاية التحريم انقطاع الدم، فيثبت الحلّ بعده عملاً بمفهوم الغاية؛ لأنّ الحق أنّه حجّة، بل صرّح الأصوليون بأنّه أقوى من مفهوم الشرط.

دقق في العبارة السابقة لتلاحظ أنّ الكلام إنّما هو في جواز وعدم جواز الوطء قبل الغُسل وبعد أنقطاع الدم، فالكلام في حكم تكليفي، وحينئذ، فيمكن الاستدلال على الجواز بدليلين:

---

١. البقرة: ٢٢٢.

الأول: أصالة الإباحة المستفادة من قوله ﷺ: «رُفع عن أمتي ما لا يعلمون» أو قوله ﷺ: «كلّ شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام» مثلاً، ففي حالات الشكّ يجوز لك ذلك العمل الذي شككت فيه، وهو الوطء هنا.

الثاني: مفهوم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بناء على قراءة: ﴿يَطْهُرْنَ﴾ بالسكون، بتقريب: إنّ الحرمة المستفادة من النهي ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ إنّما جُعلت غايتها «الطُهر» لا «التطهير»، فينتفي طبيعي هذا الحكم ـ الحرمة ـ بعد حصول الغاية «الطُهر»، الذي هو انقطاع الدم حتى لو لم تغتسل؛ فإنّ مفهوم الغاية يعني انتفاء سنخ الحرمة وطبيعيها بتحقق الغاية، وبعبارة أخرى: كلّ حكم بالحرمة وبأي ملاك كان يرتفع بالطهر، حتى ولو كان حكماً بالحرمة ناشئاً من عدم الغُسل، وهو المطلوب؛ إذ يثبت حينئذ الجواز حتى مع عدم الغسل.

ويبقى عليك أنْ تصوّر لنا الموقف لو لم نقل بالمفهوم، أو قلنا به ولكننا قرأنا الآية بالقراءة الأخرى: ﴿يَطَّهَّرْنَ﴾.

التطبيق الثاني

أذكر مفهوم العبارات التالية إنْ وجد وقلنا بثبوته:

أ) يجب الحجّ على المستطيع إلّا المحصور.

ب) يستحبّ الصلاة على النبي وآله إلاّ مع التقيّة.

ج) لاصلاة لجار المسجد إلاّ المسجد.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*:٢١١/٣ وما بعدها.

٣. *مدارك الأحكام في شرح الإسلام*:٣٢٦/١-٣٢٧.

٧٥

التطابق بين الدلالات(١)

المدخل

كان الكلام ولا يزال في البحوث الدلاليّة للدليل الشرعي اللفظي، وسنواصل الحديث في هذا البحث فنتناول في هذا الدرس وما بعده بحثين من هذه البحوث:

أولهما: بعنوان «التطابق بين الدلالات»، ونتكلم فيه عن دلالات ثلاث للفظ تحت ثلاثة عناوين فرعية:

الأول: أصالة الحقيقة، والثاني: أصالة العموم، والثالث: أصالة الجهة، وسنتناول كلّ واحد من هذه العناوين بالبحث والتحقيق، وذكر معناه، ومنشئه، وفائدته، والدليل عليه، وحجيّته.

وثانيهما: دور القرينة متصلة ومنفصلة، وتأثيرها على ظهورات ثلاثة للكلام: التصوري، والتصديقيّين، على ما سيأتي بيانه في الدرس.

هذا كله سنتناوله في درسين متتالين، وسنقتصر في هذا الدرس على الكلام في أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وسنترك الكلام في ما بقي إلى درسنا التالي.

حدود الدرس

التطابق بَيْنَ الدلالات

تقدّم أنّ الكلام له ثلاث دلالات، وهي: الدلالة التصوريّة، والدلالة التصديقية الأولى، والدلالة التصديقية الثانية. وتقدم أنّ الظاهر من كلِّ لفظ في مرحلة الدلالة التصورية هو المعنى الموضوع له اللفظ.

و نريد هنا الإشارة إلى ظهور كل لفظ في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى: في أنّ المتكلم يقصد باللفظ تفهيم نفس المعنى الظاهر من الدلالة التصوريّة لا معنى آخر، فإذا قال المتكلم (أسد) وشكّكنا في أنّ المتكلم هل قصد أنْ يخطر في ذهننا المعنى الحقيقي وهو الحيوان المفترس أو المعنىّ المجازيّ وهو الرجل الشجاع، كان ظاهر حاله أنّه يقصد إخطار المعنىّ الحقيقيّ، ومردُّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصوريّة، والدلالة التصديقيّة الأولى، فما دام والظاهر من الأولى هو المعنىّ الحقيقيّ، فالمقصود في الثانية هو أيضاً، وهذا الظهر حجة على ما يأتي في قاعدة حجّية الظهور ويطلق على حجيّته اسم أصالة الحقيقة.

و لنأخذ الآن الدلالة التصديقيّة الثانية بعد افتراض تعين الدلالتين السابقتين عليها لنجد فيها نفس الشيء، فإنّ الظاهر من الكلام في مرحلة الدلالة التصديقيّة الثانية، أنّ المراد الجدّي متطابق مع ما قصد إخطاره في الذهن في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، فإذا قال المتكلم: (أكرم كل جيراني) وعرفنا أنّه يريد أنْ يخطر في ذهننا صورة العموم، ولكنّ شكّكنا في أنّ مراده الجدي هل هو أنْ نكرم جيرانه جميعاً، أو أنْ نكرم بعضهم، غير أنّه أتى باللفظ عاماً وقصد إخطار العموم مجاملة لجيرانه، ففي هذه الحالة نجد أنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه جاد في التعميم، وأنّ مراده الجدّي ذلك، ومردّ ذلك في الحقيقة إلى ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقيّة الأولى والدلالة التصديقيّة الثانية، فما دام الظاهر من الأوّل إخطار صورة العموم، فالظاهر من الثانية إرادة العموم جدّاً، وهذا الظهور حجة، ويطلق على حجيّته في هذا المثال أصالة العموم.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس في دلالات الدليل الشرعي اللفظي تحت عنوانين:

الأول: أصالة الحقيقة: فذكرنا هنا ثلاثة ظهورات تكون نتيجتها الظهور في الحقيقة، وهذه الظهورات ـ علماً بأنّ الظهور الثاني مردّه للثالث ـ هي:

الأول: ظهور كلّ لفظ في معناه الحقيقي.

الثاني: ظهور كلّ لفظ في قصد المتكلم لمعناه الحقيقي.

الثالث: ظهور حال المتكلّم في التطابق بين الدلالة التصديقية الأولى والدلالة التصورية.

وهذا الظهور الأخير حجة؛ لحجية الظهور التي سيأتي الكلام فيها، ونسمّي هذه الحجية بأصالة الحقيقة.

والثاني: أصالة العموم: وما ذكرناه في أصالة الحقيقة نذكره هنا مع زيادة ظهور آخر، هو ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصوريّة الثانية والأولى، وهذا الظهور حجّة، ونسمى حجيته بأصالة العموم الجارية فيما لو شككنا أنّ التعميم الذي خطر في ذهننا في الدلالة التصورية، وفهمنا قصد إخطاره في الدلالة التصديقية الأولى، هل كان قُصد إخطاره جدياً أم لا؛ فإنّ أصالة العموم تثبت العموم، فيمكن التمسّك به في الاستدلال.

أسئلة محورية

١. أذكر الدلالات الثلاث للكلام شارحاً لها شرحاً وافياً.

٢. ما معنى أصالة الحقيقة؟

٣. ظاهر حال المتكلم أنّه يقصد إخطار المعنى الحقيقي، ما أساس هذا الظهور؟

٤. ما معنى أصالة العموم؟ وما أساسها؟

٥. أذكر مثالاً لثمرات أصالة الحقيقة والعموم.

أسئلة تخصصية

١. هل يصح أنّ نقول: أصالة الحقيقة واصالة العموم دلالتان من دلالات الكلام؟ ولماذا؟

٢. ذكر المصنّف رحمه الله في «أصالة الحقيقة» وفي «أصالة العموم» ثلاثة ظهورات، أذكرها مفرقاً بينها، ثمّ أوضح العلاقة بينها.

تطبيقات

استفد من أصالتي الحقيقة والعموم للإجابة على الأسئلة التالية:

١. لو أوصى زيد فقال: «أعطوا بني هاشم بعد وفاتي ألف دينار»، فهل يستحق من انتسب إلى هاشم بالبنت من هذه الوصيّة بحجّة أنّهم أيضاً من بني هاشم عن طريق أمهم.

٢. قال الشهيد في *الروضة*:

> الفصل السادس: في المحاربة: وهي تجريد السلاح... من ذكر أو انثى... على أصح الأقوال؛ لعموم الآية المتناول لجميع من ذُكر، وخالف ابن الجنيد فخص الحكم بالرجال؛ بناء على أنّ الضمير في الآية للذكور، ودخول الإناث فيهم مجاز.

بيّن استدلال ابن الجنيد رحمه الله، وهل هو استدلال بأصالة الحقيقة أم بأصالة العموم؟

٣. يتمسك الفقهاء اليوم لصحة البيع المعاطاتي بقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، ويشكل بعضهم عليهم بأنّنا نحتمل خروج المعاطاة عن البيع؛ لعدم الإيجاب والقبول اللفظيين فيها، فهل يمكنك دفع هذا الإشكال؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الهاشمي*: ١٧٢/١ وما بعدها.

٣. *الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقية*: ٢٩٠/٩ـ٢٩١.

٧٦

التطابق بين الدلالات(٢)

المدخل

قلنا في الدرس السابق: إنّنا سنتناول فيه وفي هذا الدرس بحثين آخرين من بحوث الدليل الشرعي اللفظي، أولهما بعنوان: التطابق بين الدلالات الثلاث للكلام، والثاني: دور القرينة متصلة ومنفصلة، وتأثيرها على الظهورات الثلاثة للكلام.

وقد تناولنا في الدرس السابق عنوانين من العناوين الفرعيّة التي ضمّها البحث الأول، وقد كانا: أصالة الحقيقة، وأصالة العموم، وبقي أنْ نتناول في هذا الدرس العنوان الثالث من هذه العناوين، وهو: أصالة الجهة، كما نتناول البحث الثاني وهو دور القرينة.

أما بالنسبة للعنوان الأول، فنشقق الكلام فيه إلى شقين باعتبار نوعي القرينة؛ فإنّها نوعان: متصلة ومنفصلة، ثمّ نبحث في ما تؤثره في الظهورات الثلاثة الكلام.

حدود الدرس

و قديقول المتكلّم: (أكرم فلاناً) ويخطر في ذهننا مدلول الكلام، ولكنّنا نشكّ في أنه جاد في ذلك، ونحتمل أنّه متأثّر بظروف خاصّة من التقية ونحوها، وأنّه ليس له مراد جدّي إطلاقاً، والكلام فيه كالكلام في المثال السابق، فإنّ ظهور التطابق بين الدلالتين التصديقيّتين يقتضي دلالة الكلام على أنّ ما

أخطره في ذهننا عند سماع هذا الكلام مراد له جدّاً، وأنّ الجهة التي دعته إلى الكلام هي كون مدلوله مراداً جدّيّاً له لا التقيّة، وهذا الظهور حجّة ويسمّى بأصالة الجهة.

و نلاحظ على ضوء ما تقدّم أنّ في الكلام ثلاثة ظواهر: أحدها تصوّريّ، وإثنان تصديقيّان، ويختلف التصوّريّ عنهما في أنّ ظهور اللفظ تصوّراً في المعنىّ الحقيقيّ لايتزعزع حتى مع قيام القرينة المتّصلة، على أنّ المتكلّم أراد معنىً آخر، وأمّا ظهور لكلام تصديقاً في إرادة المتكلّم للمعنى الحقيقيّ استعمالاً وجدّا، فيزول بقيام القرينة المذكورة ويتحوّل من المعنىّ الحقيقيّ إلى المعنى الذي تدلّ عليه القرينة، وأمّا القرينة المنفصلة فلا تزعزع شيئاً من هذه الظواهر، وإنّما تشكّل تعارضاً بين ظهور الكلام الأول وبينها، وتقدّم عليه وفقاً لقواعد الجمع العرفيّ.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس عنوانين، وهما:

الأول: أصالة الجهة:

وقلنا: إنّ الكلام فيها كالكلام في أصالة العموم؛ فإنّها ناشئة من ظهور حال المتكلم في التطابق بين الدلالة التصديقية الثانية والدلالة التصديقية الأولى؛ فإنّ الظهور يثبت أنّ ما قَصد إخطاره من حكم في مرحلة الدلالة التصديقية الأولى، مقصود له جداً في مرحلة الدلالة التصديقية الثانية، وأنّه لم يكن لتقية أو غيرها، وهذا الظهور حجّة، وتسمى حجيته أصالة الجهة.

والثاني: دور القرينة متصلة ومنفصلة على الظهورات الثلاث للكلام:

فذكرنا هنا أنّ المتصلة ـ فضلا عن المنفصلة ـ منها لا تؤثر على ظهور اللفظ تصوّراً، وأمّا الظهوران التصديقيان فيزولان بالمتصلة دون المنفصلة.

أسئلة محورية

١. ما معنى أصالة الجهة؟ وما فائدتها؟

٢. لماذا سُمي هذا الأصل بأصالة الجهة؟

٣. ما الأساس الذي تقوم عليه أصالة الجهة؟

٤. ما تأثير القرينة متصلة ومنفصلة في الظهورات الثلاثة للكلام؟

أسئلة تخصصية

١. ما هو الفرق بين أصالة العموم وأصالة الجهة؟

٢. ما هو الدليل على أنّ القرينة المنفصلة لا تزعزع شيئاً من الظواهر الثلاثة للكلام؟

تطبيقات

قال في *الجواهر*:

...(فإنْ وطأ) الزوج زوجته في محل الحيض (عامداً عالماً) وجبت عليه الكفارة... ويدلّ عليه صحيح محمد بن مسلم، والمروي عن تفسير علي بن إبراهيم، وموثّق أبي بصير، وخبر محمد بن مسلم... (وقيل لا تجب) للأصل، وصحيح عيص بن القاسم، وموثّق زرارة... (والأول أحوط) بل أظهر؛ لقوّة ما سمعته من أدلّة الوجوب، وقصور غيرها عن مقاومتها؛ لانقطاع الأصل،... وأما الخبران، فهما وإنْ اعتُبر سندهما، لكنهما لا يقاومان ماتقدّم، سيّما مع موافقتهما لفتوى الشافعي، ومالك، وأبي حنيفة، وأصحابه... مع اشتهار فتوى أبي حنيفة في زمن الصادق عليه السلام، ومنه تعرف فساد نسبة أخبار الوجوب للتقية.

تأمل في العبارة السابقة واستخرج منها المعلومات التالية:

١. إنّ الأصل العملي ـ البراءة ـ هو الجاري في المرحلة الأولى من مراحل عملية الاستنباط، وهو يقتضي ـ في ما نحن فيه ـ عدم وجوب الكفارة.

٢. ولكن الأصل العملي لا يجري مع وجود الدليل المحرز على وجوب الكفارة؛ فإنّ هذا الدليل يَقطع العمل بالأصل؛ فإنّه لا يجري إلاّ في حالة الشك، ولا شكّ مع الدليل المحرز على الوجوب.

٣. إنّ هناك دليلاً معارضاً لدليل الوجوب، وهو مجموعة روايات بعضها تامّ سنداً تقول بعدم وجوب التكفير، كصحيح عيص بن القاسم، وموثق زرارة.

٤. فهناك إذن، تعارض بين الأدلّة المحرزة ـ الأخبار ـ التامة سندا، فماذا نقدّم؟ وبأيّ الطائفتين نعمل؟

٥. الصحيح العمل بالطائفة الأولى الموجبة وطرح الطائفة الثانية؛ فإنّ واحدة من الطرق العلاجية التي ذكرناها لك في آخر *الحلقة الأولى*، هي طرح ما وافق العامّة، والموافق للعامّة هو الطائفة الثانية القائلة بعدم الوجوب.

٦. إنّ الموجب لطرح هذه الطائفة الثانية هو حملها على التقيّة، وأنّ ليس للإمام إرادة جدية في حكمه بعدم الكفارة.

٧. إنّ نتيجة طرح الطائفة الثانية هي القول بالوجوب؛ فإنّ رواياته تقطع العمل بالأصل العملي الذي كان يقتضي عدم الوجوب وبراءة الذمّة.

٨ إنّنا لا نحتاج إلى الحمل على التقية الأ مع كون الروايات الموافقة للعامّة تامّة سنداً، وإلا لم يكن أي مشكلة في وجودها؛ لعدم حجيتها سنداً حينئذ فلا تصلح للمعارضة أساساً.

٩. إنّه لا يجوز حمل أحدى الطائفتين على التقيّة الأ بعد التأكد من أنّها موافقة للمذهب المشهور لأبناء العامّة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*.٢٣٠/٣ـ٢٣٣.

٣. لمعرفة مراحل عملية الاستنباط بصورة واضحة وعملية، راجع كتاب: *من سلسلة الفقه التعلمي*: ١، أو *نيل المآرب في شرح المكاسب*: ١و٢ للعيداني.

٧٧

مناسبات الحكم والموضوع

المدخل

وهذا بحث آخر من الأبحاث الدلالية للدليل الشرعي اللفظي، وهو البحث المعنون بـ «مناسبات الحكم والموضوع»، ودوره في عالم الاستنباط مهم جداً، وقد مرّ بنا في كثير من أبحاث شرح *اللمعة* مثلاً.

سنتناول في هذا الدرس هذا العنوان، ممثّلين له أوّلاً بمثالين، أحدهما: مضيِّق، والآخر موسِّع لما يُذكر في الدليل من لفظ أو حالة، ثمّ سنبين المقصود من هذا العنوان، والأساس الذي ينشأ منه، وسنذكر أخيراً دليل حجيته الذي يتمثّل في حجية الظهور.

حدود الدرس

مناسبات الحكم والموضوع

قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بلفظ له مدلول عامّ، ولكنّ العرف يفهم ثبوت الحكم لحصّة من ذلك المدلول، كما إذا قيل (اغسل ثوبك إذا أصابه البول)، فإنّ الغسل لغةً قد يطلق على استعمال أيّ مائع، ولكنّ العرف يفهم من هذا الدليل أنّ المطهّر هو الغسل بالماء.

و قد يذكر الحكم في الدليل مرتبطاً بحالة خاصّة، ولكنّ العرف يفهم أنّ هذه الحالة مجرّد مثال لعنوان عامّ، وأنّ الحكم مرتبط بذلك العنوان العامّ، كما إذا ورد في قربة وقع فيها نجس أنّه لا تتوضأ منها ولا تشرب، فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لماء الكوز أيضاً، وأنّ القربة مجرّد مثال.

و هذه التعميمات وتلك التخصيصات تقوم في الغالب على أساس ما يسمّى بمناسبات الحكم والموضوع، حيث إنّ الحكم له مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفيّ، بسببها ينسبق إلى ذهن الإنسان عند سماع الدليل، التخصيص تارةً والتعميم أخرى، وهذه الانسباقات حجة، لأنّها تشكّل ظهوراً للدليل، وكلّ ظهور حجّة وفقاً لقاعدة «حجّية الظهور»، كما يأتي إنْ شاء الله تعالى.

خلاصة الدرس

«مناسبات الحكم والموضوع» بحث آخر من الأبحاث الدلالية للدليل الشرعي اللفظي، والمقصود به ما يقوم به العرف من تصرّف في الوارد في الكلام، من تعميم تارة، وتخصيص تارة أخرى؛ على أساس مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي تكون سبباً في ذلك.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بمناسبات الحكم والموضوع؟

٢. أذكر مثالين مختلفين لهذه المناسبات، مبيناً تأثيرها في عالم الاستنباط.

٣. ما الأساس الذي تنشأ منه هذه المناسبات؟

٤. هل إنّ مايفهمه العرف من تخصيص أو تعميم بسبب مناسبات الحكم والموضوع حجة؟ ما الدليل على ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. إذا كان المقصود من الغسل في المثال الأوّل هو حصة خاصّة وهي الغسل بالماء،

وإذا كان المقصود في المثال الثاني هو مجرد التمثيل كما ادّعى المصنّف رحمه الله، فلماذا لم يصرّح المتكلّم بذلك؟ ألا يعتبر ذلك إخلالاً بمقصوده؟

٢. ما الوجه في قول المصنّف رحمه الله: «في الغالب» في قوله:«وهذه التعميمات...»؟

تطبيقات

أجب على الأسئلة التالية وفق ما تقتضيه مناسبات الحكم والموضوع فيها إنْ كانت:

١. يُستحب للمرأة أنْ تحل ظفائرها في الغُسل؛ لقوله عليه السلام: «فأمّا النساء الآن، فقد ينبغي لهن أنْ يبالغن في الماء»، فهل يستحب للرجل ذلك إنْ كان طويل الشعر؟

٢. أفتى الفقهاء بأنّ باطن الأنف يطهر بمجرد زوال عين النجاسة، فهل تعتقد أنّهم يفتون بذلك في الموردين التاليين؟ ولماذا؟

أ) باطن الفم. ب) باطن الرجل.

٣. قال في *شرح اللمعة*:

> ويستحب كتابة اسمه ـ الميت ـ، وأنّه يشهد الشهادتين، وأسماء الأئمة عليهم السلام بالتربة الحسّينية، على العمامة، والقميص، والإزار، والحبرة...،واعلم أنّ الوارد في الخبر من الكتابة مارُوي أنّ الصادق عليه السلام كتب على حاشية كفن ابنه إسماعيل: «إسماعيل يشهد أنْ لا اله الأ الله»، وزاد الأصحاب الباقي كتابة، ومكتوباً عليه، ومكتوبا به؛ للتبرك.

ما المقصود بقوله: «للتبرك»؟ وما علاقته بمناسبات الحكم والموضوع؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *وسائل الشيعة*: ٢، الباب ٨٣ من أبواب الجنابة.

٣. *شرح اللمعة الدمشقية*: ١، الكفن.

٧٨

إثبات الملاك بالدليل

المدخل

البحث الذي بين أيدينا هو آخر البحوث التي يطرحها المصنّف رحمه الله في مباحث الدلالات من الدليل الشرعي اللفظي، وسنبدأ بعده بتحديد دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي.

ونحاول في هذه البحث الجواب على سؤال، هو: هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتب على إثبات الملاك؟

والكلام هنا في دليل كان حجة في دلالته المطابقية ـ الحكم ـ فإنّ له دلالة التزامية وهي ثبوت الملاك بعدما كانت الأحكام تابعة للملاكات، فلو سقطت الدلالة المطابقية بسبب مّا كالعجز مثلاً، فهل تبقى دلالته الالتزامية، فيثبت وجود الملاك فيما فات المكلف من عمل بالعجز مثلاً، أم لا؟

حدود الدرس

إثبات الملاك بالدّليل

عرفنا سابقاً أنّ كلّ حكم له ملاك، فالوجوب مثلاً ملاكه المصلحة الأكيدة في الفعل، والدليل

على الحكم بالمطابقة دليل بالالتزام على ملاكه، فله مدلولان: مطابقيّ، والتزاميّ. فإذا افترضنا في حالة من الحالات أنّ الحكم تعذّر إثباته بذلك الدليل، كما هو الحال في صورة العجز، فإنّ الحكم بوجوب الفعل على العاجز غير صحيح، فهذا يعني أنّ المدلول المطابقي للدّليل ساقط في هذه الصورة، والسؤال بهذا الشأن هو: أنّه هل يمكن إثبات وجود الملاك بالدليل فيما إذا كان هناك أثر يترتّب على إثبات الملاك كوجوب القضاء مثلاً؟

والجواب على هذا السؤال يتعلّق بما يتّخذ من مبنى في ترابط الدلالة الالتزامية مع الدلالة المطابقيّة في الحجّية، فإنْ قلنا باستقلال كل من هاتين الدلالتين في الحجّية أمكن إثبات الملاك في المقام بالدلالة الالتزاميّة للدليل، لأنّ سقوط دلالته المطابقية لايؤثر على حجّية الدلالة الالتزامية بحسب الفرض، وإنْ قلنا بتبعية الالتزامية للمطابقيّة في الحجّية، كما هو الصحيح، فلا يمكن ذلك. وعليه ففي كلّ حالة يتعذّر فيها إثبات نفس الحكم بالدّليل لا يبقى في الدليل ما يثبت وجود الملاك.

و مثل ذلك ما إذا كان الدليل على حكم دالًّا بالالتزام على حكم آخر، وسقط المدلول المطابقيّ، فإنّ محاولة إثبات الحكم المدلول التزاماً حينئذٍ بنفس الدليل كمحاولة إثبات الملاك بالدليل في الحالة الآنفة الذّكر.

و مثال ذلك: دليل الوجوب الدالّ بالالتزام على الحكم بالجواز وعدم الحرمة، فإذا نسخ الوجوب جرى البحث في مدى إمكان إثبات الجواز، وعدم الحرمة بنفس دليل الوجوب المنسوخ، والكلام فيه، كما تقدّم في الملاك.

خلاصة الدرس

الغرض من هذا البحث هو الإجابة على سؤال، هو: لو سقطت الدلالة المطابقية للدليل على الحكم عن الحجية، فهل تبقى دلالته الالتزامية على الملاك الذي كان ثابتا قبل السقوط فيما إذا كان يترتب على ذلك ثمرة مّا؟

وجواب هذا السؤال ـ كما هو واضح ـ ينبغي أنْ يرجع فيه إلى بحث سبق، وهو

بحث الارتباط بين الدلالتين في الحجية؛ فإنْ كنا نقول بالارتباط، لم يمكن إثبات الملاك بالدليل، والا أمكن.

أسئلة محورية

١. ما هو محل الكلام في هذا الدرس؟ وما الغرض منه؟

٢. كيف كان الجواب على السؤال المطروح في هذا الدرس متعلقا ببحث الترابط بين الدلالتين: الالتزامية والمطابقية؟

٣. ما المقصود بسقوط الدلالة المطابقية الوارد في البحث؟ هل هو السقوط في عالم الدلالة، أم في عالم الحجّية؟

أسئلة تخصصية

١. أذكر مثالاً آخر للبحث غير ما ذكر في الدرس.

٢. ما هو رأي السيد الشهيد﵀ في ما نحن فيه؟

تطبيقات

سمعنا كثيراً بأنّ العبادات توقيفيّة، بمعنى أنّها لا تصح إلاّ عند وجود أمر من قبل المولى، ولهذا لا يصحّ الوضوء أو الصلاة الواجبة قبل دخول وقت هذه الصلاة، إلا أنّ بعض الأصوليّين ذهب إلى أنّ الصحّة لا تدور مدار الأمر بها، بل يكفي لذلك إحراز وجود ملاكها في العمل المراد الإتيان به.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، مرّ في الدرس أنّ بعضهم قال ببقاء الملاك بعد سقوط الحكم بالعجز مثلاً أو لسبب آخر، وذهب آخرون ـ ومنهم المصنّف﵀ ـ إلى سقوط الملاك تبعاً لسقوط الدلالة المطابقية.

بعد هذه المقدمة، تأمل في الحالات التالية، وحاول أنْ تصل إلى إجابة مناسبة فيها:

أ) إذا لم يكن هناك وقت كاف للوضوء والصلاة، ووصلت النوبة إلى التيمّم، فلو لم يتيمّم المكلّف بل توضّأ، فأدّى ذلك إلى خروج وقت الصلاة، فإنّه على بعض الوجوه المذكورة يجوز له أنْ يصلّي بهذا الوضوء، وعلى بعضها لا يجوز، بيّن ذلك بالتفصيل.

ب) إذا كان المكلّف المجنب مريضاً بحيث يضرّ الماء به، ولكنّه اغتسل مع ذلك، فهل يجوز له أنْ يمس كتابة القرآن واللبث في المسجد؟

بيّن الجواب على اختلاف المذاهب السابقة.

ج) نعرف أنّ إنقاذ النفس المحترمة أهمّ من إقامة الصلاة، فلو كان أحدهم يغرق، ورآه مكلّف آخر وهو كذلك، إلا أنّه ترك إنقاذه وصلّى، فقد أفتى بعضهم بصحة صلاته، وضّح ذلك بناء على ما تعلّمته في الدرس.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٣٥٨/٢، الأمر بعد نسخ الوجوب.

٣. *أجود التقريرات*:٢٦٨/١، ٣٨٧.

٤. *المحاضرات*:٧٢/٣ـ٨٠.

٧٩

الدليل الشرعى غير اللفظى ودلالة الفعل(١)

المدخل

عرفنا في ماتقدم أنّ الدليل الشرعي تارة يكون لفظياً، وأخرى غير لفظي، وقد انتهينا بحمده سبحانه وتعالى من الكلام في دلالات الدليل اللفظي من هذين القسمين، ووصلت النوبة الآن إلى الكلام في دلالات الدليل غيراللفظي منهما.

والدليل الشرعي غير اللفظي، هو: الموقف الذي يتخذه المعصومعليه السلام وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، ويتمثل هذا الموقف في الفعل تارة، وفي التقرير والسكوت عن تصرف معيّن تارة أخرى، وستكلم ابتداءً من هذا الدرس في دلالات كلّ من الفعل والسكوت، بادئين بدلالات الفعل.

وفي هذا المقام ـ وفي هذا الدرس ـ سنتكلّم عن دلالات الفعل بالمعنى الأعم من الإتيان به ومن تركه، وسيكون الكلام في ثلاث مراحل بعد فرض تجرده عن قرينة على كونه تعليمياً وفي مقام التشريع، وإلّا كان دالاً على طبق القرينة، وبعد فرض عدم احتمال اختصاص المعصوم بحكم في تلك الموارد، وإلاّ فلا نستفيد منه حكماً بالنسبة لنا، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: دلالة صدور الفعل على عدم حرمته، والترك على عدم وجوبه.

المرحلة الثانية: دلالة الفعل على الاستحباب والرجحان.

المرحلة الثالثة: دلالة الفعل على نفي المكروهية، والترك على عدم استحباب المتروك.

وسيكون هناك بعض التفصيلات في هذه المراحل تأتي خلال الدرس إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

٢. الدليل الشّرعيّ غير اللفظيّ

عرفنا فيما تقدّم أنّ الدليل الشرعيّ تارة يكون لفظيّاً، وأخرى غير لفظيّ، والدليل الشرعيّ غير اللفظيّ هو الموقف الذي يتّخذه المعصومعليه السلام وتكون له دلالة على الحكم الشرعيّ. ويتمثّل هذا الموقف في الفعل تارة، وفي التقرير والسكوت عن تصرف معيّن تارة أُخرى، ونتكلم الآن عن دلالات كلّ من الفعل والسكوت.

دلالة الفعل

أمّا الفعل فتارة يقترن بمقال أو بظهور حال يقتضي كونه تعليميّاً فيكتسب مدلوله من ذلك، وأخرى يتجرّد عن قرينة من هذا القبيل، وحينئذٍ فإنْ لم يكن من المحتمل اختصاص المعصوم بحكم في ذلك المورد دلّ صدور الفعل منه على عدم حرمته بحكم عصمته، كما يدلّ الترك على عدم الوجوب لذلك، ولا يدلّ بمجرده على استحباب الفعل ورجحانه إلّا إذا كان عبادة ـ فإنّ عدم حرمتها مساوق لمشروعيتها ورجحانها ـ أو أحرزنا في مورد عدم وجود أيّ حافز غير شرعي، فيتعيّن كون الحافز شرعياً فيثبت الرجحان، ويساعد على هذا الإحراز تكرار صدور العمل من المعصوم، أو مواظبته عليه مع كونه من الأعمال التي لا يقتضي الطبع تكرارها والمواظبة عليها.

و هل يدلّ الفعل على عدم كونه مرجوحاً، إمّا مطلقا، وإمّا في حالة تكرار صدوره من المعصوم، أو لا يدلّ على أكثر ممّا تقدّم من نفي الحرمة في ذلك؟ وجوه مبنيّة على أنّ المعصوم هل يجوز في حقه

ترك الأولى وفعل المكروه، أو يجوز حتّى التكرار والمواظبة على ذلك، أو لا يجوز شيء من هذا بالنسبة إليه؟ ويلاحظ أنّه على تقدير عدم تجويز ترك الأولى على المعصوم، إمّا مطلقاً أو بنحو المواظبة على الترك، نستطيع أنْ نستفيد من الترك عدم استحباب المتروك، كما نستفيد من الفعل عدم كونه مكروهاً وعدم كون الترك مستحباً.

خلاصة الدرس

بعد أنْ انتهينا من دلالات الدليل الشرعي اللفظي، وصلت النوبة إلى الكلام عن دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، بعد تعريفه بأنّه الموقف الذي يتخذه المعصوم وتكون له دلالة على حكم الشرعي، سواء أكان فعلا أو تركا، ام كان تقريرا وسكوتا.

وبدأنا في هذا الدرس بدلالات الفعل بالمعنى الشامل للترك، فقلنا: إنّه إنْ اقترن بقرينة على كونه في مقام التشريع؛ فإنّه يدلّ على أساس تلك القرينة، وأما إذا تجرد عن هكذا قرينة، ولم يُحتمل اختصاص المعصوم بحكم في المورد، فإنّ الكلام يقع في مراحل ثلاث:

الأولى: دلالة الفعل على عدم الحرمة، والترك على عدم وجوبه.

الثانية: دلالة الفعل على الاستحباب، وهذا لا يثبت إلّا في حالتين فقط وهما: إذا كان الفعل عبادة، وإذا أحرزنا خلّو المورد من أي محرك ودافع غير شرعي.

الثالثة: دلالة الفعل على نفي المكروهية، والترك على عدم الاستحباب، وهذا تابع لما نذهب إليه بالنسبة لصدور المكروه وعدمه من المعصوم؛ فإنّه لو لم نجّوز ترك الأولى عليه، فإنّنا نستفيد ذلك، وإلاّ فلا.

أسئلة محورية

١. عرف الدليل الشرعي غير اللفظي ممثّلاً له.

٢. متى يكون الفعل دالّا على عدم الحرمة، والترك على عدم الوجوب؟

٣. متى يكون الفعل دالًا على الاستحباب؟ ولماذا؟

٤. متى يكون الفعل دالًا على نفي الكراهية، والترك على نفي الاستحباب؟

أسئلة تخصصية

١. الدليل الشرعي غير اللفظي قد يكون فعلاً ـ بالمعنى الشامل للترك ـ تارة، وقد يكون سكوتا، فما هو الفرق بين الترك والسكوت؟

٢. لماذا يكفي احتمال اختصاص المعصوم بحكم في مورد الفعل مثلاً في عدم صحّة استفادة عدم وجوب ذلك الفعل علينا؟

٣. ذهب المصنّف رحمه الله إلى أنّ الفعل بمجرده يدلّ على الاستحباب إذا كان عبادة، مستدلًا عليه بأنّ عدم حرمتها المستفاد من فعل المعصوم له مساوق وملازم لاستحبابها، ألا يمكن أنْ نقول بعدم صحة تلك المساوقة بعد ثبوت وجود عبادات مكروهة كالصلاة في الحمام مثلا؟

تطبيقات

التطبيق الأول

أقم دليلاً شرعياً غير لفظي لكل واحد من الأحكام التالية، ولا بأس بأنْ يكون الجواب فرضياً:

١. عدم وجوب القنوت في الصلاة.

٢. كراهية شرب الماء ليلاً من وقوف.

٣. صحّة بيع الحنطة ليلاً.

٤. استحباب أخذ الماء في الوضوء باليد اليمنى، ثمّ وضعه في اليد اليسرى لغسل اليد اليمنى.

التطبيق الثاني

لاحظ القصّة التالية الفرضيّة، وبيّن ما يمكن أنْ يستفاد منها من أحكام:

عزم أحد المعصومين عليه السلام على زيارة مرقد الإمام الحسين عليه السلام، فصام ثلاثة أيام متوالية قبل الخروج من بيته، واغتسل في اليوم الثالث، ثمّ جمع أهله وعياله ودعى بقوله: «اللهم إنّي أستودعك اليوم نفسي...»، ثمّ خرج من بيته خاشعاً، مكثراً من قول: **لا إله إلا الله**... والصلاة على النبي، وقد أخذ معه طعاماً هو الخبز واللبن، ثمّ ذهب ماشياً حافياً لم يركب الراحلة، وكان كلّما زاره لم يركب.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *مفاتيح الجنان*.

٨٠

دلالة الفعل (٢)

المدخل

نتكلم في هذا الدرس في شرط مهم من الشرائط التي يجب توفرها دائماً لكي يمكن استفادة الدلالات التي ذكرناها في الدرس السابق، وهو إحراز وحدة الظروف التي يحتمل دخلها في ثبوت الحكم، وعدم احتمال اختصاص الحكم بالمعصوم.

وبناء على هذا، فسيُوَجه لنا إشكال مهم جدا لابدّ من ردّه، وإلّا ما أمكن التمسك بفعل المعصوم كدليل على الحكم الشرعي، وهو: أنّ نفس كون الفاعل معصوماً أمر يمّيزه عن غيره دائماً بحيث نحتمل دخله في ثبوت الحكم، فالشرط السابق غير متحقق، فيبطل التمسك بالدلالات السابقة، وهذا ما سنجيب عنه في هذا الدرس اعتماداً على بعض الأدلّة الشرعيّة.

حدود الدرس

دلالة الفعل

و تبقى هناك نقطة ينبغي أنْ تؤخذ بعين الاعتبار وهي: أنّ هذه الدلالات إنّما تتحقّق في إثبات

حكم للمكلّف عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعيّ، فإنّ الفعل لمّا كان دالاً صامتاً وليس له إطلاق، فلا يعيّن ما هي الظروف التي لها دخل في إثبات ذلك الحكم للمعصوم، فما لم نحرز وحدة الظروف المحتمل دخلها لا يمكن أنْ نثبت الحكم.

و من هنا قديثار اعتراض عام في المقام، وهو أنّ نفس النبوة والإمامة ظرف يميّز المعصوم دائماً عن غيره، فكيف يمكن أنْ نثبت الحكم على أساس فعل المعصوم.

و الجواب على ذلك: إنّ احتمال دخل هذا الظرف في الحكم المكتشف ملغى بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[1] وما يناظره من الأدلّة الشرعيّة الدالّة على جعل النبيّ والإمام قدوة، فإنّ فرض ذلك يقتضي إلغاء دخل النبوة والإمامة في سلوكهما لكي يكون قدوة لغير النبيّ والإمام، فما لم يثبت بدليل أنّ الفعل المعيّن من مختصات النبيّ والإمام يبني على عدم الاختصاص.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس شرطاً مهمّاً في استفادة الأحكام من الدلالات المذكورة في درسنا السابق، وهو لزوم توفّر كلّ الظروف التي كانت حين فعل المعصومعليه السلام، ولكن، تلك التي نحتمل دخلها في ثبوت الحكم؛ فإنّ الفعل دليل لبيّ ليس له إطلاق ليستفاد من إطلاقه.

ومن هنا، أُثير إعتراض عام في المقام، وهو احتمال دخالة صفة المعصومية في ثبوت الحكم بالدلالات السابقة، فلا يثبت الحكم إلّا له دون غيره.

وقد أجبنا على هذا الإعتراض بالتمسك بالأدلّة الشرعية القائمة على عدم دخالة ذلك في ثبوت الأحكام، كقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾،

---

١. الأحزاب: ٢١.

فيكون الأصل والقاعدة في فعلهم عليهم السلام هو عدم اختصاصه بهم، ولا نترك هذا الأصل إلّا بدليل دال على الاختصاص.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بقولهم: «إنّ الدلالات السابقة إنّما تتحقق عند افتراض وحدة الظروف المحتمل دخلها في الحكم الشرعي»؟
٢. ما الدليل الذي يقام لإثبات الدعوى الواردة في السؤال السابق؟
٣. ما هو الإعتراض العام الذي أثير على استفادة الأحكام من أفعال المعصومين؟
٤. ما الجواب الذي يذكر على الاعتراض المذكورفي السؤال السابق؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا كان الفعل دالاً صامتاً؟ ألا يتعامل معه العرف تعاملهم مع الكلام؟
٢. تخلّص المصنّف رحمه الله من الاعتراض العام بواسطة الأدلّة الشرعية الدالّة على جعل النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام قدوة، هل يمكن الإشكال على ذلك بأنّ نقول: إنّ هذه الأدلّة ـ كالآية الشريفة المذكورة ـ تختص بغير أفعالهم عليهم السلام من الكلام؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال أحد الطلاب: إنّ النبي صلى الله عليه وآله قد تزوج أكثر من أربع زواجاً دائماً، فالمفروض أنّه يجوز لغيره أيضاً ذلك؛ لصدوره منه صلى الله عليه وآله، وكونه أسوة لغيره.

فقال الأستاذ: بل لا يجوز ذلك لغيره صلى الله عليه وآله مع صحّة ما ذكرته من صدور الفعل منه صلى الله عليه وآله وكونه أسوة لغيره، وذلك لـ... .

المطلوب: إكمال ما ذكره الأستاذ.

التطبيق الثاني

إذا نُقل أنّ المعصوم عليه السلام قد اشترى منّاً من التمر نهاراً من رجل مسلم بدرهم، فإنّه يمكن الحكم بما يلي من فعله عليه السلام:

١. جواز اشتراء منٍّ التمر نهاراً لنا بدرهم.

٢. جواز اشتراء التمر ليلاً أيضاً؛ لأنّه لايحتمل دخل ذلك في صحّة البيع.

٣. جواز اشتراء منّ التمر بغير الدرهم من العملات؛ فإنّه لايحتمل دخل كون الثمن بالدرهم في صحة البيع.

٤. جواز اشتراء منٍّ من التمر بالتومان من إمرأة مسلمة.

٥. قد لايستفاد من فعله عليه السلام جواز الشراء من الكافر؛ لاحتمال دخالة كون البائع مسلما في صحّة البيع.

مصادر الدرس

الحلقة الأولى، والثالثة، للمصنّف رحمه الله.

٨١

دلالة السكوت والتقرير

المدخل

لا يزال كلامنا في دلالات الدليل الشرعي غير اللفظي، وقد عرّفناه بأنّه الموقف الذي يتّخذه المعصوم وتكون له دلالة على الحكم الشرعي، وأنّه يتمثّل تارة بالفعل، وتارة أخرى بالتقرير والسكوت، وقد انتهينا طيّ درسين من الكلام في دلالات الفعل، وقد بقي أنْ نتحدّث في دلالات السكوت والتقرير.

وسنتناول في هذا الدرس ما قد يقال بأنّ السكوت والتقرير دالّ على الإمضاء والقبول شرعاً؛ باعتبار أنّ المعصوم عليه السلام إذا واجه سلوكاً معيناً، فإمّا أنْ يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعي اللفظي، وإمّا أنْ يسكت، وهذا السكوت يمكن أنْ يعتبر دليلاً على الإمضاء، ودلالته على الإمضاء، تارة تُدّعى على أساس عقلي، وأخرى على أساس استظهاري قائم على ظهور حال المعصوم، وهذا كله ما سنوضّحه في درسنا هذا إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

دلالة السكوت والتقرير

و أمّا السكوت فقد يقال: إنّه دليل الإمضاء وتوضيح ذلك: أنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيناً،

فإمّا أنْ يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعيّ اللفظي، وأمّا أنْ يسكت، وهذا السكوت يمكن أنْ يعتبر دليلاً على الإمضاء، ودلالته على الإمضاء تارة تدّعى على أساس عقليّ، وأخرى على أساس الظهور الحاليّ.

أمّا الأساس العقليّ فيمكن توضيحه: إمّا بملاحظة المعصوم مكلّفاً، فيقال: إنّ هذا السلوك لو لم يكن مرضيّاً لوجب النّهي عنه على المعصوم لوجوب النهي عن المنكر، أو لوجوب تعليم الجاهل، فعدم نهيه وسكوته مع عصمته يكشف عقلاً عن كون السلوك مرضيّاً، وأمّا بملاحظة المعصوم شارعاً وهادفاً، فيقال: إنّ السلوك الذي يواجهه المعصوم لو كان يفوت عليه غرضه بما هو شارع لتعيّن الوقوف في وجهه، ولما صحّ السكوت؛ لأنّه نقض للغرض، ونقض الغرض من العاقل الملتفت مستحيل. وكلّ من اللحاظين له شروطه، فاللّحاظ الأوّل يتوقّف على توفّر شروط وجوب النهي عن المنكر، واللحاظ الثاني يتوقّف على أنْ يكون السلوك المسكوت عنه ممّا يهدّد بتفويت غرض شرعيّ فعليّ بأنْ يكون مرتبطاً بالمجال الشرعيّ مباشرة، كالسلوك القائم على العمل بأخبار الآحاد الثقات في الشرعيّات، أو ناشئا من نكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعيّ على نحو يتعرض الغرض الشرعيّ للخطر والتفويت، كما لو كان العمل بأخبار الآحاد قائماً في المجالات العرفيّة، ولكنّ بنكتة تقتضي بطبعها نطبيق ذلك على الشرعيّات أيضاً عند الحاجة.

وأمّا الأساس الاستظهاريّ فيقوم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم ـ بوصفه المسؤل العامّ عن تبليغ الشريعة وتقويم الزيغ ـ عند سكوته عن سلوك يواجهه ارتضاء ذلك السلوك، وهذا ظهور حاليّ، وتكون الدلالة حينئذٍ استظهاريّة ولا تخضع لجملة من الشروط التي يتوقّف عليها الأساس العقليّ.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى دلالة السكوت والتقرير، فقلنا: إنّ السكوت قد يقال بدلالته على الإمضاء؛ فإنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً فسكت عنه، فإنّ ذلك يعني إمضاءه، إما على أساس عقلي، وإما على أساس استظهاري.

أما الأساس العقلي، فإنّه قائم على أخذ أحد لحاظين بنظر الاعتبار:

الأول: كون المعصوم مكلّفاً يجب عليه النهي عن المنكر، وتعليم الجاهل، فسكوته ـ مع كونه معصوما ـ يدلّ على عدم كون الفعل منكراً، وعدم كون الفاعل جاهلاً، وإلاّ لوجب عقلاً نهيه وتعليمه.

الثاني: كون المعصوم شارعاً هادفاً فيستحيل عليه السكوت عن سلوك غير صحيح؛ لأنّه نقض للغرض والهدف وهو أمر مستحيل عليه.

ولكل من هذين اللحاظين شرائطهما الخاصّة التي يجب توفرها، وقد ذكرناها في الدرس.

وأما الأساس الاستظهاري، فإنّه قائم على دعوى أنّ ظاهر حال المعصوم عند سكوته هو قبوله لذلك العمل؛ فإنّه المسؤول العام عن تبليغ الشريعة وتصحيح الزيغ.

وهذ الأساس له شرائطه الخاصّة أيضاً وإنْ لم يكن منه ما ذكرناه في الأساس الأول.

أسئلة محورية

١. دلالة السكوت على الإمضاء قد تُدَّعى على أساس عقلي، بيّن ذلك مع التمثيل.

٢. بيّن ما يلي:

أ) الإمضاء. ب) وجوب تعليم الجاهل. ج) المعصوم شارع وهادف.

د) نقض الغرض. هـ) غرض شرعي فعلي. و) الأساس الإستظهاري.

٣. ما هي شروط اللحاظ الثاني للأساس العقلي في دلالة السكوت على الإمضاء؟

٤. بيّن الأساس الاستظهاري في دلالة السكوت على الإمضاء، مع التمثيل.

أسئلة تخصصية

١. قال المصنّف رحمه الله:

إنّ المعصوم إذا واجه سلوكاً معيناً، فإمّا أنْ يبدي موقف الشرع منه، وهذا يعني وجود الدليل الشرعي اللفظي.

هل يعني هذا أنّ إبداء موقف الشرع من أيّ سلوك منحصر باللفظ؟ ألا يمكن أنْ يكون بدليل غير لفظي؟

٢. ما هي شرائط وجوب تعليم الجاهل على المعصوم؟

٣. أذكر مثالاً آخر لنكتة تقتضي بطبعها الامتداد إلى المجال الشرعي على نحو يُعَرِّض الغرض الشرعي للخطر والتفويت.

تطبيقات

١. عاش الإمام الصادق عليه السلام زماناً من عمره الشريف في العراق، فلو فرض أنّ أهل الحجاز كانوا في ذلك الزمان يبيعون بلا صيغة فيعتبرون البيع المعاطاتي بيعاً صحيحاً، فهل يمكن الاستدلال بالسكوت على صحّة ذلك شرعا أيضاً؟

٢. قد لا يكون الموقف الذي يجري أمام المعصوم متعلقاً بصورة مباشرة بحكم من الأحكام، بل بموضوع لواحد من الأحكام، كما في المصطلحات التي كانت عند العرف ولم يأت الشارع بأمر مخالف لها، كالبيع مثلاً فإنّه باق على حقيقته العرفيّة، وهي تمليك عين بمال كما اختاره الشيخ الأنصاري رحمه الله، وماذلك إلاّ لعدم نهي الشارع عن ترتيب أحكام البيع على هذه الحقيقة العرفيّة، ولهذا نري الشيخ الأنصاري رحمه الله وغيره يقول: «ليس للبيع حقيقة شرعيّة ولا متشرعية، بل هو باق على معناه عند العرف»، وما ذلك إلاّ للتقرير.

٣. إذا مرّ الإمام عليه السلام بأحد الأسواق فرأى أحد الباعة يبيع الدم فلم يردعه، فمتى يكون هذا السكوت كاشفاً عن الإمضاء؟ وكيف؟

٤. إذا حضر الإمام عليه السلام عملية تكفين أحد المسلمين فرآهم يكتبون على كفنه سورة «يس» ولم يردعهم مع توفّر شرائط الردع، فهل يكشف ذلك عن استحباب ما يلي:

أ) كتابة سورة أخرى غير تلك السورة على الكفن؟ ولماذا؟

ب) كتابة أسماء المعصومين على الكفن؟ ولماذا؟

ج) كتابة نصف سورة «يس» على الكفن؟ ولماذا؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد كاظم الحائري: ٩٣/٢ وما بعدها.

٣. *كتاب المكاسب* (البيع)، للشيخ الأنصاري رحمه الله.

٨٢

السيرة(١)

المدخل

قلنا في الدرس السابق: إنّ السكوت إنّما يدلّ على الإمضاء، فيما إذا واجه المعصوم سلوكاً معيناً وسكت عنه، ولكن: ما نوع هذا السلوك الذي يواجهه المعصوم فيكون سكوته عنه دليلا على إمضائه؟

هذا ما سنتناوله في هذا الدرس وما بعده، فنقول: إنّه على نحوين:

الأول: سلوك يصدر من أحد الأشخاص.

الثاني: سلوك اجتماعي، وهو الذي يسمى بالسيرة العقلائية.

وهذا النحو الثاني هو ما نريد الكلام عنه هنا، فما هي السيرة؟ وعلى ماذا يدلّ إمضاؤها بالسكوت؟ وماذا يستفاد من ذلك؟

حدود الدرس

السيرة

و من الواضح أنّ السكوت إنّما يدلّ على الإمضاء في حالة مواجهة المعصوم لسلوك معيّن، وهذه المواجهة على نحوين:

أحدهما: مواجهة سلوك فرد خاص يتصرّف أمام المعصوم، كأن يمسح أمام المعصوم في وضوئه منكوساً ويسكت عنه.

و الآخر: مواجهة سلوك اجتماعي وهو ما يسمّى بالسيرة العقلائية كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيناً في عصر المعصوم، فإنّه بحكم تواجده بينهم يكون مواجهاً لسلوكهم العامّ، ويكون سكونه دليلاً على الإمضاء. ومن هنا أمكن الاستدلال بالسيرة العقلائية عن طريق استكشاف الإمضاء من سكوت المعصوم. والإمضاء المستكشف بالسكوت ينصّب على النكتة المركوزة عقلائياً لا على المقدار الممارس من السلوك خاصّة. وهذا يعني:

أوّلاً: أنّ الممضى ليس هو العمل الصامت لكي لا يدلّ على أكثر من الجواز، بل هو النكتة، أيّ المفهوم العقلائيّ المرتكز عنه فقد يثبت به حكم تكليفيّ أو حكم وضعيّ.

وثانياً: أنّ الإمضاءَ لا يختصّ بالعمل المباشر فيه عقلائياً في عصر المعصوم، ففيما إذا كانت النكتة أوسع من حدود السلوك الفعليّ كان الظاهر من حال المعصوم إمضاءها كبروياً وعلى امتدادها.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى بحث إمضاء السيرة بسكوت المعصوم، فقلنا: إنّ السيرة قد تكون فردية، وقد تكون اجتماعية كسلوك العقلاء بما هم عقلاء لعمل مّا، والمعصوم بسكوته يمضي النوعين، فنستدل بهما على الإمضاء الذي ذكرنا أنّه يكون منصّباً على النكتة المركوزة عقلائياً لا على نفس السلوك، وهذه النكتة قد يثبت بها حكم تكليفي، أو حكم وضعي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ ظاهر حال المعصوم الممضي، هو إمضاء تلك النكتة كبروياً وعلى امتدادها فيما إذا كانت أوسع من حدود السلوك الفعلي للعقلاء.

أسئلة محورية

١. ما هي السيرة العقلائية؟

٢. على ماذا ينصّب إمضاء السيرة المستكشَف بالسكوت؟

٣. ماذا يعني أنّ الإمضاء المستكشف بالسكوت، إنّما ينصب على النكتة المركوزة عقلائياً لا على المقدار الممارَس من السلوك خاصة؟

أسئلة تخصصية

١. ما المقصود بقول المصنف؟ «بما هم عقلاء»، الوارد في قوله: «كما إذا كان العقلاء بما هم عقلاء يسلكون سلوكاً معيناً»؟

٢. ما الذي يترتب على أنْ يكون المُمضى هو العمل الصامت، أو النكتة التي يرتكز عليها ذلك العمل؟

٣. لماذا لم نَقل بأنّ إمضاء السلوك الفردي كإمضاء السلوك الاجتماعي دالاً على إمضاء النكتة التي يرتكز عليها ذلك السلوك؟

تطبيقات

قال في *العروة الوثقى*:

طريق ثبوت النجاسة أو التنجس العلم الوجداني...، وتثبت أيضاً بقول صاحب اليد بملك، أو إجارة، أو إعارة، أو أمانة، بل أو غصب.

وعلّق عليه السيد الشهيد في *بحوث في شرح العروة الوثقى* بتصرّف بسيط:

إخبار صاحب اليد، سواء كانت يده شرعيّة أو غير شرعيّة كيد الغاصب يثبت النجاسة؛ فإنّ مدرك حجية إخبار صاحب اليد هو السيرة العقلائية المنعقدة على العمل بخبر صاحب اليد بنكتة الأخبَريّة، وكونه أعلم وأكثر إحاطة وخبراً بما تحت يده، وهذه النكتة موجودة حتى في يد الغاصب، كما أنّ إخبار صاحب اليد مقبول سواءً أكان قبل الاستعمال أم بعد الاستعمال والخروج عن يده إذا أخبر بالنجاسة زمان يده على العين؛ فإنّ السيرة العقلائية تثبت حجّية إخباره في هاتين الحالتين أيضاً؛ فإنّ النكتة فيها كما قلنا الأخبريّة، فلابدّ من الرجوع إلى

مرتكزاتها، ومدى سعتها، ولا ينبغي التشكيك في أنها ما دامت بنكتة الأخبريّة، فلا يفرق فيها بين بقاء اليد وارتفاعها.

ونلاحظ في هذا النص تأثير كون الممضى بدليل تقرير وإمضاء السيرة العقلائية هو النكتة التي تستند إليها السيرة لا العمل الخارجي وحده، وبقي عليك أنْ تجيب على سؤال، هو: إذا كان ذو اليد كافرا، فهل يكون إخباره بالنجاسة مثبتاً لها بناء على السيرة أم لا؟ ولماذا؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري:٢/٩٧ وما بعدها.

٣. بحوث في *شرح العروة الوثقى*:٤/٧٣ وما بعدها.

٨٣

السيرة(٢)

المدخل

وبعد أنْ تبيّن دلالة السكوت والتقرير على إمضاء السيرة العقلائية وحجيتها، نبيّن اليوم نكتتين اتضحتا بما ذكرناه:

أما النكتة الأولى، فهي: أنّ السيرة الحجّة هي السيرة المعاصرة للمعصوم، وبهذا ينفتح باب على سؤال مهم، وهو: وهل أنّ السيرة المعاصرة لغيبة المعصومعليه السلام ـ كزماننا هذا ـ حجّة لسكوتهعليه السلام عنها أم لا؟ ولماذا؟ وهذا ما سنجيب عليه هنا.

وأما النكتة الثانية، فهي: إنّ الإمضاء للسيرة إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء، لا لما ذهب إليه بعضهم من أنّ ذلك بملاك آخر.

حدود الدرس

السيرة

و على ضوء ما ذكرناه نعرف أنّ ما يمكن الاستدلال به على إثبات حكم شرعيّ هو السيرة المعاصرة للمعصومين، لأنّها هي التي ينعقد لسكوت المعصوم عنها ظهور في الإمضاء دون السيرة

المتأخرة. وقد يتوهّم أنّ السيرة المتأخرة معاصرة أيضاً للمعصوم، وإنْ كان غائباً فيدُلّ سكوته عنها على إمضائه، وليست لدينا سيرة غير معاصرة عليه للمعصوم.

و الجواب على هذا التوهم: أنّ سكوت المعصوم في غيبته لا يدلّ على إمضائه لا على أساس العقل ولا على أساس استظهاريّ، أمّا الأوّل فلأنّه غير مكلّف في حال الغيبة بالنهيّ عن المنكر وتعليم الجاهل، وليس الغرض بدرجة من الفعليّة تستوجب الحفاظ عليه بغير الطريق الطبيعيّ الذي سبب الناس أنفسهم إلى سدّه بالتسبيب إلى غيبته. وأمّا الثاني فلأنّ الاستظهار مناطه حال المعصوم، ومن الواضح أنّ حال الغيبة لا يساعد على استظهار الإمضاء من السكوت.

و على هذا يعرف أنّ كشف السيرة العقلائية عن إمضاء الشارع، إنّما هو بملاك دلالة السكوت عنها على الإمضاء لا بملاك أنّ الشارع سيد العقلاء وطليعتهم، فما يصدق عليهم يصدق عليه كما يظهر من بعض الأصوليين، وذلك لأنّ كونه كذلك بنفسه يوجب احتمال تميزه عنهم في بعض المواقف، وتخطئته لهم في غير ما يرجع إلى المدركات السليمة الفطرية لعقولهم كما هو واضح.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى نكتتين اتضحتا بما سبق من كلامنا في السيرة العقلائية وإمضائها:

الأولى: إنّه لابدّ ـ لحجية السيرة وثبوت إمضائها بالسكوت ـ من كون السيرة معاصرة للمعصوم، دون ما كان زمان الغيبة؛ فإنّ سكوت الإمام الحجة عليه السلام عن هذه السيرة، لا يدلّ على إمضائه، لا على الأساس العقلي، ولا على الأساس الاستظهاري من أساسَي استكشاف الإمضاء من السكوت؛ لعدم تمامية هذين الأساسين.

الثانية: إنّ الملاك في كشف السيرة عن الإمضاء هو دلالة السكوت على ذلك، لا ماذهب إليه بعض الأصوليين من أنّه كون الشارع سيد العقلاء وطليعتهم فما يصدق

عليهم يصدق عليه؛ فإنّ كونه سيدهم، يوجب احتمال عدم ذهابه لما يذهبون إليه من سيرة في غير المدركات الفطرية السليمة.

أسئلة محورية

١. لماذا لايمكن الاستدلال بسيرة غير معاصرة للمعصوم؟
٢. هل يدلّ سكوت الإمام الحجّة عليه السلام عن سيرة عقلاء زمان الغيبة على إمضائها؟ ولماذا؟
٣. ذهب البعض إلى أنّ الملاك في كشف السيرة عن الإمضاء، هو أنّ الشارع سيد العقلاء، فما يصدق عليهم يصدق عليه، ما رأي المصنّف رحمه الله بذلك؟ وما دليله عليه؟

أسئلة تخصصية

١. إذا كانت السيرة سيرة عقلائية بالتعريف الذي ذكرناه سابقا، فهل يعقل أنّ الشارع يمكن أنْ لايمضيها؟ أليس ذلك حكما مخالفا للعقل؟ بيّن ذلك.
٢. لو أحرزنا وجود سيرة عقلائية قبل الإسلام، فهل يدلّ عدم ردع النبي صلى الله عليه وآله أو أهل البيت عليهم السلام على إمضائها؟ ولماذا؟
٣. إذا كانت السيرة المعاصرة لغيبة المعصوم عليه السلام ـ كزماننا ـ هذا ليست حجة، فما فائدة وجوده عليه السلام حينئذ؟

تطبيقات

استدلّ بعض الفقهاء على صحّة البيع المعاطاتي وإفادته للملك بالسيرة العقلائية الجارية على التعامل بالمأخوذ بهكذا بيع تعامل الملاّك فيما يملكون.

أذكر الشرائط اللازم توفرها لكي يتم هذا الاستدلال، بادئاً بلزوم إحراز وجود هكذا سيرة أوّلاً، ثم... .

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري:٩٣/٢ وما بعدها.

٣. مكاسب الشيخ الأنصاري رحمه الله، البيع (المعاطاة).

٨٤

الدليل الشرعي، وسائل الإثبات الوجداني، الخبر المتواتر(١)

المدخل

ذكرنا سابقاً أنّ الأدلّة التي يستعملها الفقيه في استدلاله الفقهي نوعان:

أدلّة محرزة، وأصول عملية، وبدأنا البحث بالأدلّة المحرزة، فقسّمناها إلى قسمين: الدليل الشرعي، والدليل العقلي، وقلنا: إنّ الكلام في الشرعي منهما يقع في مقامات ثلاثة:

الأول: تحديد دلالات الدليل الشرعي.

الثاني: إثبات صغرى الدليل الشرعي.

الثالث: إثبات حجّية الدلالة في الدليل الشرعي.

وقد انتهينا ـ بحمده ومنه ـ من الكلام في المقام الأول، ووصلت النوبة إلى الكلام في المقام الثاني، فنتكلم عن كيفية إثبات كون الدليل صادراً من الشارع، وسنقول: إنّ هذا الإثبات نحوان:

الأول: الإثبات الوجداني.

الثاني: الإثبات التعبّدي.

فالكلام يقع في قسمين، ونبدأ الآن في القسم الأول، فنذكر وسائله المهمة

الثلاثة، وهي: التواتر، الإجماع، السيرة المتشرعية.

وسنتناول في هذا الدرس الوسيلة الأولى، وهي: التواتر، فما هي حقيقة التواتر؟ وكيف يصل الخبر مثلاً إلى التواتر؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه؟ وبماذا يتأثر؟

هذه الأسئلة وغيرها سنجيب عليها في هذا الدرس وما سيأتي من الدروس.

حدود الدرس

الدليل الشّرعي

تمهيد

الدليل الشّرعي شيء يصدر من الشّارع وله دلالة على حكم شرعي، وقد تقدّم في البحث الأول عدد من الضوابط الكلّية للدلالة.

و هنا نتكلّم عن كيفيّة إثبات كون الدليل صادراً من الشارع، وهذا ما نعبّر عنه بإثبات صغرى الدّليل الشرعيّ.

و هذا الإثبات على نحوين: أحدهما: الإثبات الوجداني وذلك بإحراز الصدور وجداناً، والآخر: الإثبات التعبديّ وذلك بأنْ يتعبّد الشارع بالصدور كأنْ يقول مثلاً: «اعملوا بما يرويه الثقات»، وهذا معنى جعل الحجّية، فالكلام يقع في قسمين:

١. وسائل الإثباتِ الوُجدانيّ

وسائل الإثبات الوجدانيّ للدليل الشرعيّ ـ بالنسبة إلى غير المعاصرين للشّارع ـ هي الطرق التي توجب العلم بصدور الدليل من الشارع، ولا يمكن حصر هذه الطرق ولكن يمكن إبراز ثلاث طرق رئيسية وهي:

أوّلاً: الإخبار الحسيّ المتعدّد بدرجة توجب اليقين، وهو المسمّى بالخبر المتواتر.

ثانياً: الإخبار الحدسي[١] المتعدد بالدرجة نفسها، وهو المسمّى بالإجماع.

---

[١] يقصد الفتوي، كما سيأتي.

ثالثاً: آثار محسوسة تكشف على سبيل الإنّ[1] عن الدليل الشّرعي.

ونتكلم الآن عن كلّ واحد من هذه الطرق تباعاً.

الخبر المتواتر

كلّ خبر حسّي يحتمل في شأنه ـ بما هو خبر ـ الموافقة للواقع والمخالفة له، واحتمال المخالفة يقوم على أساس احتمال الخطأ في المخبر، أو احتمال تعمّد الكذب لمصلحة معيّنة له تدعوه إلى إخفاء الحقيقة، فإذا تعدّد الإخبار عن محور واحد، تضاءل احتمال المخالفة للواقع، لأنّ احتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في كلّ مخبر بصورةٍ مستقلّة إذا كان موجوداً بدرجة مّا، فاحتمال الخطأ أو تعمّد الكذب في مخبرين عن واقعة واحدة معاً أقل درجة؛ لأنّ درجة احتمال ذلك ناتج ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر، وكلّما ضربنا قيمة احتمال بقيمة احتمال آخر، تضاءل الاحتمال، لأنّ قيمة الاحتمال تمثّل دائماً كسراً محدّداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هي ١ ـ ٢ أو ١ ـ ٣ أو أي كسر آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسر أشد ضآلة كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين لابدّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً، ويصبح هذا الاحتمال ضئيلاً جداً، ويزداد ضآلة كلّما ازداد المخبرون حتى يزول عمليا، بل واقعيا لضآلته، وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جداً. ويسمّى حينئذٍ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال علمياً أو واقعيا بالتواتر، ويسمى الخبر بالخبر المتواتر.

و لا توجد هناك درجة معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك، لأنّ هذا يتأثر إلى جانب الكمّ بنوعيّة المخبرين، ومدى وثاقتهم ونباهتهم وسائر العوامل الدخيلة في تكوين الاحتمال.

و بهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات.

---

[1] أي: علي سبيل دلالة المعلول علي العلّة، وسيظهر أن سيرة المتشرعة تكشف عن الدليل الشرعي علي هذا السبيل.

خلاصة الدرس

بعد أنْ انتهينا من الكلام في دلالات الدليل الشرعي، وصل الكلام إلى إثبات صغرى هذا الدليل وصدوره، فقلنا: إنّ هذه الوسائل نوعان: وسائل الإثبات الوجداني، ووسائل الإثبات التعبدي، وذكرنا المقصود بكل واحد من هذين النوعين.

ثمّ بدأنا الكلام في النوع الأول، فقلنا: إنّ الوسائل من هذا النوع كثيرة، ولكن المهم ثلاث: التواتر، الإجماع، والسيرة المتشرعيّة، وشرعنا في الكلام عن التواتر، وأنّه يبتني على حساب الاحتمالات؛ فإنّ قيمة الخطأ في الإخبارات عن محور واحد، إنّما ينتج عن ضرب قيمة احتمال خطأ كلّ مخبر في قيمة احتمال خطأ المخبر الآخر وهكذا إلى الأخير، وهذا يعني أنّ قيمة هذا الاحتمال ستتناقص تدريجياً فتصل إلى حدّ بحيث يزول هذا الاحتمال عمليا من الذهن، بل واقعيا، فنسمي الخبر حينئذ بالخبر المتواتر.

ويتأثر الوصول إلى هذا الحدّ بجملة من الأمور غير الكمّ في الإخبار، كنوعية المخبرين، وصفاتهم، ونوع الحادثة المنقولة، وغيرها، ولهذا لا درجة معينة للعدد الذي يحصل به التواتر.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بصغرى الدليل الشرعي؟ وما هي كبراه؟

٢. ما هي الطرق الرئيسية الثلاثة لإثبات صغرى الدليل الشرعي؟

٣. ما المقصود بقول المصنّف رحمه الله: «فإذا تعدد الإخبار عن محور واحد، تضاءل احتمال المخالفة للواقع»؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه ذلك؟

٤. ما معنى زوال الاحتمال عملياً؟ وما معنى زواله واقعياً؟

٥. ما المقصود بحساب الاحتمالات، وكيف يفيدنا في إثبات الصدور؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين الإثبات الوجداني، والإثبات التعبدي للواقعة؟

٢. لماذا كانت درجة احتمال كذب مجموع المخبرين، ناتجة من ضرب قيمة احتمال الكذب في أحد المخبرين بقيمة احتماله في المخبر الآخر وهكذا وليس من جمع هذه القيمتين؟

تطبيقات

١. إذا أخبر عشرة أشخاص عن حادثة واحدة، وكانت قيمة الصدق في كلّ واحد منهم على الترتيب: ١/٧، ١/٥، ١/ ١٥، ١/ ١٣، ١/٢، ١/ ٣، ١/٧، ١/ ١٠، ١/١٠٠، ١/ ٩، فهل يعتبر ذلك تواتراً؟ ولماذا؟

٢. لو أخبر الشيخ الطوسي رحمه الله، والشيخ الأنصاري رحمه الله، والسيد الإمام رحمه الله، والسيد الشهيد رحمه الله ـ على فرض إجتماعهم ـ عن حادثة واحدة، فهل يعتبر ذلك تواترا؟ بيّن ذلك بحساب الاحتمالات، موضّحاً تأثير نوع المخبر في ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣٢٧/٤، وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الحائري: ٣١٩/٢، وما بعدها.

٨٥

الخبر المتواتر (٢)

المدخل

لا يزال كلامنا في الطريقة الأولى من طرق الإثبات الوجداني، وهي: التواتر، فبعد أنْ عرفنا أنّه حاصل من حساب الاحتمالات، يبقى لنا قضيتان، هما: ما هي أنواع التواتر؟ وما الذي يؤثر في حصوله من ناحية نوع القضيّة المخبَر بها؟ وهذا ما سنتكلم عنه في هذا الدرس.

حدود الدرس

و التواتر تارة يكون لفظيّاً، وأخرى معنويّاً، وثالثة إجماليّاً، وذلك أنّ المحور المشترك لكلّ الإخبارات إنْ كان لفظاً محدّداً، فهذا من الأوّل، وإنْ كان قضيّة معنويّة محدّدة، فهذا من الثانيّ، وإنْ كان لازماً منتزعاً، فهذا من الثالث، وكلّما كان المحور أكثر تحديداً كان حصول التواتر الموجب لليقين بحساب الاحتمالات أسرع إذ يكون افتراض تطابق مصالح المخبرين جميعاً بتلك الدرجة من الدّقة رغم اختلاف أحوالهم وأوضاعهم أبعد في منطق حساب الاحتمالات.

و كما تدخل خصائص المخبرين من الناحية الكميّة والكيفيّة في تقييم الاحتمال، كذلك تدخل خصائص المخبر عنه ـ أيّ مفاد الخبر ـ وهي على نحوين: خصائص عامّة، وخصائص نسبية.

والمراد بالخصائص العامّة: كلّ خصوصيّة في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه، بقطع النّظر عن نوعيّة المخبر. ومثال ذلك غرابة القضيّة المخبر عنها فإنّها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر، وعلى عكس ذلك كون القضيّة اعتياديّة ومتوقّعة ومنسجمة مع سائر القضايا الأخرى المعلومة، فإنّ ذلك عامل مساعد على الصدق ويكون حصول اليقين حينئذٍ أسرع.

والمراد بالخصائص النسبيّة: كلّ خصوصيّة في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملا مساعدا على صدقِ الخبر أو كذبه فيما إذا لوحظ نوعيّة الشخص الذي جاء بالخبر، ومثال ذلك: غير الشيعيّ إذا نقل ما يدلّ على إمامة أهل البيت عليهم السلام، فإنّ مفاد الخبر نفسه يعتبر بلحاظ خصوصيّة المخبر عاملاً مساعداً لإثبات صدقه بحساب الاحتمال، لأنّ افتراض مصلحة خاصّة تدعوه إلى الافتراء بعيد.

وقد تجتمع خصوصيّة عامّة وخصوصيّة نسبيّة معاً لصالح صدق الخبر كما في المثال المذكور، إذا فرضنا صدور الخبر في ظلّ حكم بني أميّة، وأمثالهم ممّن كانوا يحاولون المنع من أمثال هذه الأخبار، ترهيباً وترغيباً.

فإنّ خصوصيّة المضمون بقطع النّظر عن مذهب المخبر شاهد قويٌّ على الصدق وخصوصيّة المضمون مع أخذ مذهب المخبر بعين الاعتبار أقوى شهادة على ذلك.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى ذكر أنواع التواتر، فقلنا: إنّها ثلاثة: لفظي، ومعنوي، وإجمالي، وعرّفنا كلّ واحد من هذه الأنواع الثلاثة باعتبار المحور المشترك لكل الإخبارت؛ فإنّه إنْ كان لفظاً خاصاً، فالتواتر لفظي، وإنْ لم يكن كذلك بأنْ كان قضية معنويّة محددة، فهو المعنوي، وإنْ لم يكن لا هذا ولا ذاك بل كان لازماً منتزعاً من جملة الإخبارات، فهو الإجمالي.

كما أنّنا تعرّضنا أيضاً إلى خصائص المخبَر عنه (مفاد الخبر) التي لها دخل في سرعة حصول التواتر، فقسمناها إلى قسمين: الخصائص العامة، والخصائص

النسبيّة، علماً بأنّها قد تجتمع في إخبار واحد.

أما العامّة، فهي: كلّ خصوصيّة تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على كذب الخبر أو صدقه بقطع النظر عن نوعية المخبر، كغرابة القضية المخبَر عنها؛ فإنّه كلّما كانت القضية كذلك، كان حصول التواتر بطيئاً؛ فإنّها عامل مساعد على الحكم بكذب القضية، بعكس القضية الإعتياديّة.

وأما النسبيّة، فهي: كلّ خصوصية في المعنى تشكّل بحساب الاحتمال عاملاً مساعداً على صدق الخبر أو كذبه إذا لوحظ نوعية المخبر، كنقل غير الشيعي ما يدلّ على إمامة الأئمة عليهم السلام؛ فإنّ افتراض مصلحة خاصّة تدعوه إلى الافتراء بعيد، فيقل احتمال كذبه، أو خطئه، فيكون حصول التواتر أسرع.

أسئلة محورية

١. بيّن أنواع التواتر ممثلاً لها، وموضحاً ما يختلف به كلّ نوع عن النوع الآخر.

٢. «كلما كان المحور أكثر تحديداً، كان حصول التواتر بحساب الاحتمالات أسرع» ما معنى هذه الجملة؟ وما الدليل عليها؟

٣. خصائص المخبَر عنه التي تدخل في تقييم الاحتمال نحوان، أذكرهما ممثلاً لكلّ واحد منهما.

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنّف رحمه الله أنّ غرابة القضيّة المخبَر عنها عامل مساعد على الكذب في نفسه، فيكون موجباً لتباطؤ حصول اليقين بالتواتر، ما الدليل على ذلك؟

ألا يمكن أنْ نقول بالعكس؛ فندّعي عدم المصلحة في الإخبار عن قضيّة غريبة تستدعي نسبة الكذب للمخبر، فيبعد إضرار الإنسان بنفسه بأنْ يتسبب في أنْ يُنسب له الكذب؟

من الممكن إجراء تحقيق في هذه المسألة بمساعدة الأستاذ الكريم.

تطبيقات

١. حادثة الغدير المباركة، من الحوادث التي نقلت بالتواتر، فما نوع هذا التواتر؟ وما الدليل على ذلك؟

٢. اتضح أنّ العوامل التي تؤثر في سرعة وبطء حصول التواتر كثيرة، وهي: خصائص المخبرين من الناحية الكمية والكيفية، وخصائص المخبر عنه التي قلنا: إنّها عامّة أحيانا، ونسبيّة احيانا أخرى.

٣. تأمل الحالات التالية، ذاكراً أنّ التواتر يحصل في أيّها أسرع من غيره، وما هي علّة ذلك.

أ) إخبار مائة شخص من أهل العامّة عن سهو أخلاق أحد الأئمة عليهم السلام في مقابل إخبار عشرة أشخاص من أعلام الشيعة بنفس القضية.

ب) إخبار عشرين شخصاً شيعياً عادياً بحكم شرعي مخالف لسيرة عقلائية، وإخبار خمسة عشر شيعيا بحكم شرعي موافق للسيرة العقلائية، كإخبارهم بأنّ الحيازة من المملّكات.

ج) إخبار السيد المرتضى، والعلامة الحلّي، والمحقق الحلّي (قدست أسرارهم) بحادثة غريبة، في مقابل إخبار ثلاثين شخصا عاديا بحادثة عامة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري:٣١٩/٢، وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي:٣٢٧/٤، وما بعدها.

٨٦

الإجماع (١)

المدخل

كان كلامنا في الوسائل الوجدانية لإثبات صغرى الدليل الشرعي، فذكرنا التواتر، ونتكلم اليوم عن الوسيلة الثانية، وهي: الإجماع، فنعرّفه بأنّه إخبار أيضاً، ونذكر فرقه عن غيره من الإخبارات بأنّه إخبار حدسي، ثمّ نتكلم في إفادته ثبوت الصدور بحساب الاحتمالات، شأنه في ذلك شأن الإخبارات الحسّية، ثمّ نذكر التفاوت في تلك الإفادة، وسرعتها، فنذكر خمسة من نقاط التفاوت، نتعرض لثلاثة منها في هذا الدرس، ونؤجل الكلام في الباقي إلى الدرس القادم.

حدود الدرس

الإجماع

الإجماع: اتّفاق عدد كبير من أهل النّظر والفتوى في الحكم بدرجةٍ توجب إحراز الحكم الشرعيّ. وذلك أنّ فتوى الفقيه في مسألة شرعيّة بحتة تعتبر إخباراً حدسيّاً عن الدليل الشرعيّ، والإخبار الحدسي هو الخبر المبنيّ على النّظر والاجتهاد في مقابل الخبر الحسّي القائم على أساس المدارك الحسّيّة، وكما يكون الخبر الحسّي ذا قيمة احتمالية في إثبات مدلوله، كذلك فتوى الفقيه

بوصفها خبراً حدسياً يحتمل فيه الإصابة والخطأ معاً، وكما أنّ تعدد الإخبارات الحسية يؤدي بحساب الاحتمالات إلى نمو احتمال المطابقة وضآلة احتمال المخالفة، كذلك الحال في الاختبارات الحدسية حتى تصل إلى درجة توجب ضآلة احتمال الخطأ في الجميع جداً، وبالتالي زوال هذا الاحتمال عملياً أو واقعيا. وهذا ما يسمّى بالإجماع. فالإجماع والخبر المتواتر مشتركان في طريقة الإثبات بحساب الاحتمالات، ويعتمد الكشف في كلّ منهما على هذا الحساب، ولكنّهما يتفاوتان في درجة الكشف. فإنّ نمو الاحتمال الموافق وتضاؤل احتمال المخالفة أسرع حركة في التواتر منه في الإجماع، وذلك لعدة أمور يمكن إبراز أهمّها في النّقاط التالية:

الأولى: أنّ القيمة الاحتمالية للمفردات في الإجماع أصغر من القيمة الاحتمالية للمفردات في التواتر، لأنّ نسبة وقوع الخطأ في الحدسيات أكبر من نسبة وقوعه في الحسّيّات.

الثانية: أنّ الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعين أنْ يكون ذا مركز واحد، بينما يكون الخطأ في الأخبار الحسيّة منصباً على مركز واحد عادة. فحينما يفتي فقهاء عديدون بوجوب غسل الشعر في غسل الجنابة، ويكونون على خطأ مثلاً، قد يكون خطأ أحدهم ناشئا من اعتماده على رواية غير تامّة السند، وخطأ الآخر ناشئا من اعتماده على أصالة الاحتياط وهكذا. وكلّما كان المركز المحتمل للأخطاء المتعددة واحداً أو متقارباً، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيح.

الثالثة: أنّ احتمال تأثير الخبر الأول في الخبر الثاني موجود في مجال الاخبار الحدسية، وغير موجود عادة في مجال الاخبار الحسية، وهذا يعني أنّ احتمال الخطأ في الخبر الأوّل يتضمّن في مجال الحدسيّات احتمالا للخطأ في الخبر الثاني، بينما هو في مجال الحسّيّات حيادي تجاه كون الثاني مخطئاً أو مصيباً.

خلاصة الدرس

يعتبر الإجماع وسيلة أخرى من الوسائل الوجدانية لإثبات الصدور، وبعد أنْ عرّفناه بأنّه: اتفاق عدد كبير من أهل النظر والفتوى في الحكم بدرجة توجب إحراز الحكم الشرعي، اتضح أنّ كلّ فتوى تعتبر إخباراً وإنْ كان حدسياً، وما دامت كذلك،

فيمكن التعامل مع الإخبارات الكثيرة بحساب الاحتمالات لنصل إلى احتمال ضئيل جدا يزول عمليا أو واقعيا كما كان الحال في التواتر، وإنْ كان ذلك أسرع في التواتر لعدة أمور ذكرنا في هذا الدرس ثلاثة منها، وهي:

الأول: إنّ قيمة احتمال الصدق وعدم الخطأ في الفتاوى أقل؛ لأنّها أخبار حدسّية لا حسية.

الثاني: أنّ الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع ـ الفتاوى ـ لا يتعيّن أنْ يكون ذا مركز واحد، خلافا للأخبار الحسّية، وكلما كان المركز المحتمل للاخطاء المتعددة واحداً أو متقارباً، كان احتمال تراكم الأخطاء عليه أضعف، والعكس صحيح.

الثالث: أنّ احتمال تأثير الخبر الأول في الخبر الثاني موجود في مجال الأخبار الحدسية، وغير موجود عادة في مجال الأخبار الحسية.

أسئلة محورية

١. عرّف الإجماع ذاكراً فرقه عن الخبر الحسّي.

٢. كيف يمكن أنْ يكون الإجماع وسيلة لإثبات الصدور؟

٣. ما الغرض من ذكر المصنّف لكلمة «بحتة» في أول الدرس؟

٤. ذكر المصنّف رحمه الله: أنّ القيمة الاحتمالية للمفردات في الإجماع أصغر منها في التواتر، ما معنى ذلك؟ وهل هي قيمة احتمال الصدق أم الكذب؟ ولماذا؟

٥. كيف يؤثر كون الخطأ المحتمل في مفردات الإجماع لا يتعين أنْ يكون ذا مركز واحد بخلاف الإخبارات الحسّية في حصول اليقين بصورة أبطأ في الإجماع؟

أسئلة تخصصية

١. عندما نراجع كلام المصنّف رحمه الله في التواتر، نجده يقول: «ولا توجد هناك درجة

معيّنة للعدد الذي يحصل به ذلك...»، بينما نجده هنا يقول: «الإجماع: اتفاق عدد كبير...»، ما الوجه في هذا الاختلاف؟

٢. هل يعني وجود هذه الفروق بين التواتر والإجماع أنّ التواتر حجّة بينما الإجماع ليس بحجّة؟ ولماذا؟

٣. عندما نقول: إنّ الإجماع حجّة على أساس حساب الاحتمالات، فما معنى ذلك بالضبط؟

تطبيقات

لاحظ الحالات التالية وحاول ربطها بما ورد في الدرس:

١. لو أخبر خمسة أشخاص بأن باب المدرسة أخضر، فإنّ احتمال خطئهم أبعد في الوجدان من احتمال خطأ خمسة أشخاص كلّ في إخبارهم عن أمور مختلفة، كلون الباب، والحائط، والشباك، والسيارة، واللباس.

٢. إذا اتفق جماعة من الفقهاء في عصر من العصور على فتوى مّا، فقد يتابعهم المتأخرون باعتقاد أنّ هذا المطلب أصبح إجماعياً وأنّ الإجماع حجّة بلا أنّ يتكلّفوا تصحيح تلك الفتوى.

٣. لو عرض على زيد اختيار عدد من ثلاثة أعداد هي: «١٠٠٠، ٧، ٣» فاختار الألف، فأخبر ثلاثة أشخاص بأنّهم رأوا زيدا قد اختار الألف، بينما أخبر ثلاثة أشخاص لم يحضروا مجلس الإختيار بأنّ زيداً قد اختار الألف، أمّا الأول، فقد ذكر ذلك لأنّه يدري أنّ زيداً يحب الأرقام الكبيرة، وأما الثاني، فقد ذكر ذلك لأنّه يدري أنّ زيداً لا يحب الأرقام الفرديّة، وأما الثالث، فقد ذكر ذلك اعتماداً على أنّه يدري أنّ زيداً يحب الرقم ذا الأصفار، فإنّ سرعة ضآلة احتمال الخطأ في إخبار من حضر المجلس أسرع منها في غيرهم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّفﷺ.

٢. *تقريرات* السيد الحائري:٢/٢٧٧، وما بعدها.

٣. *الأسس المنطقية* للإستقراء للمصنّفﷺ، بحث حساب الاحتمالات.

٤. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمامﷺ:٢/٩٨ وما بعدها.

٨٧

الإجماع (٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق تعريف الإجماع، وأنّ حجيته قائمة على أساس حساب الاحتمالات شأنه في ذلك شأن التواتر، مع اختلاف أنّ سرعة ضآلة احتمال الخطأ في الإجماع أبطأ منها في التواتر؛ لنقاط متعددة ذكرنا منها في الدرس السابق ثلاثة، وبقي أنْ نذكر النقطتين الباقيتين.

كما أنّنا سنتعرض أيضاً إلى جملة من العوامل المؤثرة في حساب الاحتمالات في الإجماع، ثمّ نذكر في خاتمة المطاف نكتة مهمة جداً، وهي: عدم الموضوعيّة للإجماع في حصول الكشف عن الدليل الشرعي منه، وسنتعرض لما تؤثره هذه النكتة في المقام.

حدود الدرس

الرابعة: أنّ احتمال الخطأ في قضية حسيّة يقترن عادة بإحراز وجود المقتضى للإصابة، وهو سلامة الحواس والفطرة، وينشأ من احتمال وجود المانع عن تأثير المقتضى، وأمّا احتمال الخطأ في قضية نظرية حدسيّة، فهو يتضمن أحياناً احتمال عدم وجود المقتضى للإصابة، أيّ احتمال كون عدم الإصابة ناشئاً من القصور لا لعارض من قبيل الذهول أو ارتباك البال.

الخامسة: أنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، وأمّا الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحسية فلا يحتمل فيها ذلك عادة، بل هي ترتبط في كلّ مخبر بظروفه الخاصّة، وكلّما كان هناك احتمال النكتة المشتركة موجوداً، وكان احتمال المجموع أقرب من احتماله في حالة عدم وجودها.

و يتأثّر حساب الاحتمال في الإجماع بعوامل عديدة: منها: نوعية العلماء المتفقين من الناحية العلمية، ومن ناحية قربهم من عصر النصوص.

و منها: طبيعة المسألة المتفق على حكمها، وكونها من المسائل المترقب ورود النص بشأنها، أو من التفصيلات والتفريعات.

و منها: درجة ابتلاء الناس بتلك المسألة وظروفها الاجتماعية، فقد يتّفق أنّها بنحو يقتضي توافر الدواعي والظروف إشاعة الحكم المقابل لو لم يكن الحكم المجمع عليه ثابتاً في الشريعة حقّاً.

و منها: لحن كلام أولئك المجمعين في مقام الاستدلال على الحكم، ومدى احتمال ارتباط موقفهم بمدارك نظرية موهونة إلى غير ذلك من النكات والخصوصيات.

و لمّا كان استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال، لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعية في حصوله، فقد يتمّ الاستكشاف حتى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثر على حساب الاحتمال المقابل، وهذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعية المخالف وعصره، ومدى تغلغله في الخطّ العلميّ وموقعه فيه. كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضم إليه قرائن احتمالية أخرى على نحو يتشكّل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ذكر النقطة الرابعة والخامسة من نقاط الفرق بين التواتر والإجماع في سرعة حصول الإثبات بحساب الاحتمالات، وهما:

الرابعة: إنّ احتمال الخطأ في الخبر الحسّي ينشأ عادة من حصول المانع، وأما

حصوله من عدم المقتضي فهو قليل جداً، بخلاف الخبر الحدسي؛ فإنّه قد ينشأ من عدم المقتضي أيضاً.

الخامسة: إنّ الأخطاء المحتملة في مجموعة الأخبار الحدسية يحتمل نشوؤها من نكتة مشتركة، بخلاف الأخبار الحسية عادة.

المطلب الثاني: العوامل التي تؤثّر في حساب الاحتمالات في الإجماع، فذكرنا منها: طبيعة المسألة المجمع عليها، ودرجة ابتلاء الناس بها، لحن كلام المجمعين عليها.

المطلب الثالث: إنّه ليس للإجماع موضوعية في حصول الكشف والإثبات بعد أنْ كان بحساب الاحتمالات، ومعنى هذا: إنّه قد يحصل حتى مع وجود مخالف، نعم، نوعية هذا المخالف لها دخالة كبيرة في ذلك، كما أنّه يعني: أنّه قد لا يكفي الإجماع للكشف، فنضم له قرائن إضافية ليتم ذلك.

أسئلة محورية

١. ما محصل النقطة الرابعة من نقاط الفرق بين الإجماع والتواتر في سرعة حصول الكشف؟

٢. ما محصّل النقطة الخامسة من نقاط الفرق بين الإجماع والتواتر في سرعة حصول الكشف؟

٣. كيف يتأثر حساب الاحتمالات بنوعيّة العلماء المتفقين من الناحية العلمّية، ومن ناحية قربهم من عصر النص؟ وما وجه ذلك؟

٤. كيف تؤثر طبيعة المسألة المتفق على حكمها في حساب الاحتمالات؟

٥. ما المقصود بعدم كون الإجماع بعنوانه موضوعاً في حصول استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع؟ وما الذي يترتب على ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفرق بين النقطة الخامسة والنقطة الثانية من النقاط التي ذكرها المصنف؟

٢. هل يكشف الإجماع عن الحكم الشرعي، أم عن الدليل على ذلك الحكم؟

٣. ما المقصود بالقرائن الاحتمالية الواردة آخر الدرس؟ وما تأثيرها على حصول الإستكشاف بحساب الاحتمالات.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في النصّين التاليين، وحاول أنْ تستفيد منهما في الإستشهاد على بعض ما ورد في الدرس:

١. قال الشهيد الصدر رحمه الله:

إنّ احتمال اقتران موت زيد بموت عمر، وبموت بكر، وبموت خالد، وغيرهم في وقت واحد، يقل ضعفه حينما نعرف مثلا أنّهم كانوا في سيارة واحدة، وأنّه من المحتمل موتهم جميعاً بحادث اصطدام.

٢. وفي *الجواهر*:

ولا يجوز أنْ يقرأ في الفرائض شيئاً من سور العزائم؛ للإجماع كما في *الغنية*، و*التذكرة*، و...، بل لا أجد فيه خلافاً إلا من المحكي عن الأسكافي الذي لا يعتد بخلافه بين الأصحاب.

التطبيق الثاني

قال السيد الشهيد رحمه الله في *بحوث في شرح العروة الوثقى*، تعليقاً على حكم صاحب *العروة* بنجاسة الكافر بكل أقسامه ـ مع بعض التصرف ـ:

وقد استدلّ للنجاسة بالإجماع...، ومن أنّ حجية هذا الإجماع ـ كأي إجماع ـ تستند إلى كونه سبباً لليقين أو الاطمئنان بثبوت معقده شرعا على أساس حساب

الاحتمالات، وكونه تجميعا لقرائن احتمالية ـ الفتاوى ـ يحصل من تراكمها الإطمئنان، ولهذا يجب أنْ نلحظ مجموع القرائن التي لها دخل في إيجاد هذا الاطمئنان إثباتاً ونفياً... وليس الإجماع بعنوانه موضوعاً للحجية شرعاً لئلا يتوقّف العمل به على ملاحظة تلك القرائن.

وضّح الربط بين هذا النص، وبين بعض ما ورد خلال الدرس.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ٣١٥/٤، وما بعدها.

٣. بحوث في شرح *العروة الوثقى*: ٢٣٨/٣-٢٣٩.

٤. *الجواهر*: ٣٤٣/٩.

٨٨

السيرة المتشرعة

المدخل

ذكرنا أنّ وسائل إثبات الدليل الشرعي الوجدانية الرئيسية ثلاثة، وقد انتهينا إلى الآن من التواتر، والإجماع، ووصلت النوبة إلى الوسيلة الثالثة وهي: سيرة المتشرّعة، فنتعرض إلى تعريفها، وفرقها عن السيرة العقلائية في الحقيقة والكشف، وإلى حجيتها عن طريق حساب الاحتمالات، وأنّها تناظر الإجماع في ذلك، وإلى أنّها كثيراً مّا تشكل حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي على ما سيأتي توضيحه في الدّرس.

حدود الدرس

سيرة المتشرعة

و يناظر الإجماع السيرة المعاصرة والقريبة من عصر المعصومين عليهم السلام للمتشرّعة بما هم متشرّعة. وتوضيح ذلك أنّ العقلاء المعاصرين للمعصومين إذا اتجهوا إلى سلوك معين، فتارة يسلكونه بما هم عقلاء كسلوكهم القائم على التملّك بالحيازة مثلاً، وأخرى يسلكونه بما هم متشرّعة كمسحهم القدم في الوضوء ببعض الكف مثلاً. والأوّل هو السيرة العقلائية، والثاني سيرة المتشرعة. والفرق بين السيرتين أنّ الأولى لا تكون بنفسها كاشفة عن موقف الشارع، وإنّما

تكشف عن ذلك بضم السكوت الدال على الإمضاء، كما تقدّم، وأمّا سيرة المتشرعة، فبالإمكان اعتبارها بنفسها كاشفة عن الدليل الشرعي على أساس أنّ المتشرعة، حينما يسلكون سلوكاً بوصفهم متشرعة، يجب أنْ يكونوا متلقّين ذلك من الشارع، وهناك في مقابل ذلك احتمال أنْ يكون السلوك المذكور مبنيّاً على الغفلة عن الاستعلام، أو الغفلة في فهم الجواب على تقدير الاستعلام، غير أنّ هذا الاحتمال يضعف بحساب الاحتمال كلّما لوحظ شمول السيرة، وتطابق عدد كبير من المتشرعة عليها، ومن هنا قلنا إنّ سيرة المتشرّعة تناظر الإجماع لأنّهما معا يقومان في كشفهما على أساس حساب الاحتمال. غير أنّ الإجماع يمثل موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء، والآخر يمثل سلوكاً عمليّاً دينيّاً للمتشرعة.

و كثيراً ما تشكّل سيرة المتشرعة بالمعنى المذكور الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدّليل الشّرعي، بمعنى أنّ تطابق أهل الفتوى على حكم مع عدم كونه منصوصاً فيما بأيدينا من نصوص يكشف بظنّ غالب اطمئنانٍ عن تطابق سلوكي، وارتكازي من المتشرعة المعاصرين لعصر النصوص، وهذا بدوره يكشف عن الدّليل الشرعيّ. وبكلمة أخرى أنّ الإجماع المذكور يكشف عن رواية غير مكتوبة، ولكنّها معاشة سلوكاً وارتكازا بين عموم المتشرعة.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى الوسيلة الثالثة من الوسائل الوجدانية لإثبات صدور الدليل الشرعي، هي: السيرة المتشرعيّة، فعّرفناها بأنّها سيرة معاصرة، أو قريبة من عصر المعصومعليه السلام، من العقلاء بما هم متشرّعة لا بما هم عقلاء، وهذا هو الفارق في حقيقة كلّ من السيرة المتشرّعية والسيرة العقلائية.

وهناك فرق آخر بين السيرتين في طريقة كشفهما عن الدليل الشرعي؛ فإنّ السيرة المتشرعية تكشف عن هذا الدليل بنفسها على أساس حساب الاحتمالات، بينما السيرة العقلائية ليست كذلك، بل تكشف عن ذلك الدليل بضم السكوت الدال على الإمضاء.

كما ذكرنا أنّ السيرة تناظر الإجماع؛ لأنّهما معاً يقومان في كشفهما على أساس

حساب الاحتمال، غايته أنّ الإجماع يمثّل موقفاً فتوائياً نظرياً للفقهاء، والسيرة تمثّل موقفاً عملياً دينياً للمتشرّعة.

وتعرّضنا أخيراً إلى معنى أنّ السيرة تمثّل حلقة وسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي، بمعنى أنّ الإجماع يكشف عن رواية مكتوبة، ولكنها معاشة سلوكا، وسيرة، وارتكازاً بين عموم المتشرّعة.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بسيرة المتشَرعة بما هم متشرعة؟
٢. ما الفرق بين سيرة المتشرعة والسيرة العقلائية من حيث الكشف عن الدليل الشرعي؟
٣. كيف نطبق حساب الاحتمالات على سيرة المتشرعة لإثبات الدليل الشرعي؟
٤. ما المقصود بأنّ سيرة المتشرعة تشكّل الحلقة الوسيطة بين الإجماع والدليل الشرعي؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا اشترطنا في سيرة المتشرعة كونها معاصرة أو قريبة من عصر المعصومين؟
٢. ألا يمكن أنّ نقول: إنّ كلَ سيرة متشرعيّة فهي معاصرة للمعصوم بعد وجود إمام العصر؟
٣. كيف نميز بين سلوك العقلاء المعاصرين، هل هو سلوك لهم بما هم عقلاء، أو هو سلوك لهم بما هم متشرعة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو علمنا بأنّ سيرة مّا للعقلاء إنّما هي سيرة لهم بما هم عقلاء، فهذه سيرة عقلائية لا متشرَعية، وكذا لو أحرزنا أنّها لهم بما هم متشرّعة؛ فهي سيرة متشرعيّة، وينطبق

عليها ما ذكرناه في درسنا، ولكن، ماذا نفعل لو احتملنا كلا الأمرين، كسيرة العقلاء المتشرّعة على العمل بأخبار الآحاد؟

راجع: جواب ذلك في *تقريرات* السيد الهاشمي: ٢٤٧/٤ـ٢٤٨، و*البيع* للإمام الخميني رحمه الله: ١٣/٤.

التطبيق الثاني

تأمل النصّ التالي، وحاول أن تجد علاقة بينه وبين ما أخذته في الدرس:

قال السيد الخوئي رحمه الله في *الاجتهاد والتقليد* تعليقاً على قوله في *العروة* في المسألة١٣:

إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة، يتخيّر بينهما، ما يمكن أنْ يستدل به على ذلك وجوه: السيرة العقلائية: بدعوى... ويدفعه: إنّه إنْ أُريد بالسيرة سيرة العقلاء، فهي دعوى باطلة...، وإنْ أُريد بالسيرة سيرة المتشرعة، فهي على تقدير ثبوتها ـ ولم تثبت ـ لم يحرز كونها متصلة بزمان المعصومين عليهم السلام؛ إذ من أخبرنا أنّ مجتهدين كانا في الفضيلة على حد سواء، وعملت المتشرعة على فتوى كليهما مخيراً، ولم يردع الأئمة عليهم السلام عن فعلهم ذلك، لنستكشف بذلك أنّ السيرة ممضاة من قبلهم، وهي التي وصلت إلينا يداً بيد، بل من الجائز أنْ تكون السيرة ـ على تقدير كونها كذلك ـ ناشئة من فتوى المفتين من أصحابنا بالتخيير.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ٢٣٨/٤ وما بعدها.

٣. بيع، السيد الإمام رحمه الله: ١٣/٤.

٤. *الاجتهاد والتقليد*، للسيد الخوئي رحمه الله: ١٦٧ـ ١٦٨.

٨٩

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غيراللفظي، السيرة المعاصرة للمعصومين(١)

المدخل

مرّ بنا أنّ دليل السيرة العقلائية يعتمد على ركنين: أوّلهما: قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء على شيء، والثاني: سكوت المعصوم، الذي يدلّ على الإمضاء.

والسؤال الآن: كيف يمكن أنْ نحرز كلّ واحد من هذين الركنين؟

سنتكلم في هذا الدرس عن بعض الطرق التي تُثبت معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام، سواءً أكانت هذه السيرة عقلائية أم متشرعيّة.

حدود الدرس

الإحراز الوجداني للدليل الشرعي غير اللفظي

مرّ بنا أنّ دليل السيرة العقلائية يعتمد على ركنين: أحدهما: قيام السيرة المعاصرة للمعصومين من العقلاء على شيء. والآخر: سكوت المعصوم الذي يدلّ ـ كما تقدّم ـ على الإمضاء. والسؤال الآن كيف يمكن أنْ نحرز كلّ واحد من هذين الركنين؟ فإنّنا بحكم عدم معاصرتنا لهما زماناً يجب أنْ

نستدل عليها بقضايا معاصرة ثابتة وجداناً لكي نحرز بذلك هذا النوع من الدليل الشرعي.

١ . السيرة المعاصرة للمعصومين

أمّا السيرة المعاصرة للمعصومين عليهم السلام، فهناك طرق يمكن أنْ يدّعى الاستدلال بها عليها، وقد تستعمل نفس الطرق لإثبات السيرة المعاصرة للمعصومين من المتشرعة بوصفهم الشرعيّ:

الطريق الأوّل: أنْ نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا، وهذا الاستدلال يقوم على افتراض الصعوبة في تحول السيرة من سلوك إلى سلوك مقابل، وكون السيرة العقلائية معبّرة ـ بوصفها عقلائية ـ عن نكات فطرية وسليقة نوعية وهي مشتركة بين العقلاء في كلِ زمانٍ.

و لكن الصّحيح عدم صحّة هذا الاستدلال، إذ لا صعوبة في تصوّر تحوّل السّيرة بصورة تدريجيّة وبطيئة إلى أنْ تتمثّل في السّلوك المقابل بعد فترة طويلة من الزمن، وما هو صعب الافتراض التحول الفجائيّ العفويّ، كما أنّ السلوك العقلائي ليس منبثقاً دائماً عن نكات فطرية مشتركة، بل يتأثر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافية إلى غير ذلك من العوامل المتغيّرة، فلا يمكن أنْ يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلاً على ماضيها البعيد.

الطريق الثاني: النقل التاريخي إمّا في نطاق التاريخ العامّ، أو في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية. ويتوقّف اعتبار هذا النقل إمّا على كونه موجباً للوثوق والعلم، أو على تجمع شرائط الحجّية التعبدية فيه، وفي هذا المجال يمكن الاستفادة من الروايات نفسها، لأنّها تعكس ضمناً جوانب من حياة الرّواة والناس وقتئذٍ، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور في نطاق المعاملات مثلاً باعتبارها منتزعة أحياناً عن الوضع العامّ المرتكز عقلائياً إلى جانب دلالات التاريخ العام.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس طريقتين من الطرق التي قد يدّعى إمكان التمسّك بها لإثبات معاصرة السيرة بنوعيها للمعصوم:

الأول: أنْ نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا، والذي يقوم على افتراض الصعوبة في تحول السيرة، وكونها قائمة عادة على نكات فطرية وسليقة نوعية مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان.

وقد رددنا هذا الاستدلال من أنّه من المصحوبة بمكان التحول الفجائي للسيرة لاالتحوّل البطيء، ومن أنّ السيرة ليست منبثقة دائما عن نكات فطرية مشتركة.

الثاني: النقل التاريخي، إمّا العام، وإمّا في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية، وقد ذكرنا ما يتوقف عليه اعتبار هذا النقل، من إفادته للعلم والوثوق، أو كونه حجّة تعبداً مع توفّر شرائط الحجّية التعبدية، كما يمكن الاستفادة أيضاً من فتاوى الجمهور.

أسئلة محورية

١. ما معنى أنّنا بحكم عدم معاصرتنا زماناً للسيرة العقلائية، ولسكوت المعصوم عنها، يجب أنْ نستدل عليهما بقضايا معاصرة ثابتة وجداناً؟

٢. كيف يمكن أنْ نستدل على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا؟

٣. ما هو رأي المصنّف بالطريق الأول لإثبات المعاصرة؟ وما وجهه؟

٤. كيف يمكن إثبات المعاصرة في نطاق الروايات والأحاديث الفقهية؟ وعلى ماذا يتوقف اعتبار هذا الطريق؟

أسئلة تخصصية

١. إذا كان السلوك العقلائي ـ السيرة ـ منبثقاً عن نكات فطريّة مشتركة بين كلّ العقلاء، فهل يتمّ حينئذ الطريق الأول لإثبات المعاصرة؟ بيّن ذلك؟

٢. ذكر المصنّف رحمه الله أنّ اعتبار النقل التاريخي للمعاصرة، يتوقّف على تجمّع شرائط الحجّية التعبديّة فيه، ما المقصود من ذلك؟ وما الدليل على كفاية توفر هذه الشرائط؟

تطبيقات

جاء في *تقريرات* السيد الحائري كمثال لحصول التغيّر التدريجي والبطيء للسيرة:

نفرض أنّ السيرة في زمان الإمام عليه السلام كانت على الجهر في صلاة الجمعة لوجوبه مثلاً، ولكن ورد من الإمام عليه السلام خبر ظاهر في عدم الوجوب، ولم يكن ظاهره مرادا، وبعد مضيّ مدة على تلك السيرة، رأى أحد العلماء ذلك الخبر، وقال: إنّ السيرة القائمة على الجهر لا تدل على الوجوب؛ لملاءمتها للاستحباب، فأفتى بجواز الإخفات، وتبعه مقلدوه في ذلك، واختار كثير منهم الإخفات لسهولته مثلاً، وبعد فترة من الزمن، استفاد أحد العلماء من الجمع بين الأخبار عدم استحباب الجهر، ومساواته للإخفات، فسبّب ذلك زيادة المخفتين، وكانوا يزدادون يوماً بعد يوم، إلى أنْ جاء من العلماء من استفاد من الجمع بين الأخبار وعلاج المعارضة بينها وجوب الإخفات، وأوجب هذا إقبال الناس على الإخفات، إلى أنْ استقرت سيرة المتشرعة طُرّا عليه، فهذه السيرة لا تدل على ثبوت مثلها في زمان الإمام، ولاغرابة في هذا الانقلاب التدريجي، بل قد اطّلعنا على وقوع مثل ذلك في الفقه، وذلك في مسألة نزح ماء البئر؛ إذ كانت السيرة على ذلك عند القدماء، وانقلبت السيرة بالتدريج إلى السيرة على نقيض ذلك.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الحائري: ٢/١٠٣ـ١٠٤.

٣. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ٤/٢٣٨، وما بعدها.

٩٠

السيرة المعاصرة للمعصوم(٢)

المدخل

ذكرنا في الدرس السابق طريقتين من الطرق التي قد يدّعى إمكان التمسّك بها لإثبات معاصرة السيرة بنوعيها للمعصوم‏، ونذكر في هذا الدرس الطريق الثالث من هذه الطرق، فنبيّنه، ونقرّبه بمثال، ثمّ نذكر ما يتوقّف عليه التمسك بهذا الطريق.

حدود الدرس

الطريق الثالث: أنْ يكون لعدم قيام السيرة المعاصرة للمعصومين‏ على الحكم المطلوب لازم يعتبر انتفاؤه وجدانياً فيثبت بذلك قيام السيرة على ذلك النحو. ولنوضّح ذلك في مثال كما يأتي:

لنفرض أنّنا نريد أنْ نثبت أنّ السيرة المعاصرة للأئمة‏، كانت قائمة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء، فنقول: إنّ السيرة إذا كانت منعقدة على ذلك حقاً، فهذا سوف يكون دليلا على عدم الوجوب لدى من يحاول الاستعلام عن حكم المسألة فيغنيه عن السؤال، وأمّا إذا لم تكن السيرة منعقدة على ذلك وكان افتراض المسح بتمام الكف وارداً في السلوك العملي لكثير من المتشرعة وقتئذٍ، فهذا يعني أنّ استعلام حكم المسألة ينحصر بالسؤال من المعصومين، أو الرجوع إلى رواياتهم ـ لأنّ مسح المتشرعة بتمام الكفّ لا يكفي لإثبات الوجوب ـ وحيث إنّ المسألة محل الابتلاء لعموم

أفراد المكلّفين، ووجوب المسح بتمام الكفّ، يستبطن عناية فائقة تحفّز على السؤال، فمن الطبيعيّ أنّ تكثير الأسئلة في هذا المجال، وتكثر الأجوبة تبعاً لذلك، وفي هذه الحالة يفترض عادة أنْ يصل إلينا مقدار من ذلك على أقل تقدير لاستبعاد اختفاء جلّها، مع توفّر الدواعي على نقلها، وعدم وجود ما يبرر الاختفاء، فإذا لم يصل إلينا ذلك نعرف أنّه لم تكن هناك أسئلة وأجوبة كثيرة، وبالتالي لم تكن هناك حاجة إلى استعلام حكم المسألة عن طريق السؤال والجواب. وهذا يعيّن افتراض قيام السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

و هذا الاستدلال يتوقّف، كما لاحظنا على: (أنّ المسألة محل الابتلاء للعموم) و(كون الحكم المقابل ـ كوجوب المسح بتمام الكف في المثال ـ يتطلّب سلوكاً لايقتضيه الطّبع بنفسه) (وتوفّر الدواعي على نقل ما يرد في حكم المسألة) و(عدم وجود مبررات للإخفاء) (وعدم وصول شيء معتدٌ به في هذا المجال، لإثبات الحكم المقابل من الروايات وفتاوى المتقدّمين).

خلاصة الدرس

وأمّا الطريق الثالث من طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم، فيتمثّل في إستكشاف عدم الملزوم من عدم اللازم؛ بأنْ يكون عدم السيرة المعاصرة يستلزم لازماً غير موجود وجداناً، وعدمه يكشف عن عدم عدم السيرة، أي: وجودها.

وقد مثّلنا لذلك بمثال استكشاف انعقاد السيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف في الوضوء ومعاصرتها للمعصوم عليه السلام؛ إذ لو لم يكن هكذا سيرة، للزم كثرة السؤال عن الإجتزاء بالمسح بالبعض؛ لأنّه مسألة ابتلائية، ولكثرت بتبعه الأجوبة والروايات من الإمام عليه السلام؛ فإنّ المسح بكل الكف خلاف الطبع وأمر صعب، ولوصل لنا مقدار معتد به من هذه الروايات، فإذا لم يصل لنا ذلك، نعرف أنّه لم يكن هناك أسئلة وأجوبة بهذا الشأن، وبالتالي، هذا يكشف عن عدم الحاجة إلى السؤال، ومعنى هذا، وجود سيرة على الاجتزاء بالمسح ببعض الكف.

ثمّ ذكرنا الشرائط الخمسة التي يجب توفرها ليتمّ الاستدلال بهذا الطريق.

أسئلة محورية

١. ما المقصود بقوله ﷺ: «يعتبر انتفاؤه وجدانياً»؟

٢. ما محصل الطريق الثالث لإثبات المعاصرة؟

٣. أذكر مثالاً للطريق الثالث لإثبات المعاصرة.

٤. لماذا كان وجوب المسح بتمام الكف يستبطن عناية فائقة تحفّز على السؤال؟

٥. أذكر الشروط الخمسة التي يتوقّف الاستدلال بالطريق الثالث عليها.

أسئلة تخصصية

١. هل يعتبر كشف الطريق الثالث عن المعاصرة كشفاً إنّياً، أم كشفاً لمياً، أو لا هذا ولا ذاك؟ ولماذا؟

٢. مادور الشرط الثاني من الشرائط الخمسة التي ذكرها المصنّف لتمامية الاستدلال بالطريق الثالث؟

٣. متى يكون الشيء الواصل من الروايات شيئاً غير معتدّ به، فلا يتمّ الشرط الخامس، وبتبعه لايتم الطريق الثالث؟

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمّل في الحالات التالية، ولاحظ علّة عدم إمكان التمسّك بالطريق الثالث فيها:

أ) لو شكّ مثلاً في وجوب الإحسان إلى الفقراء على الوالي، لم يصحّ القول بأنّ بناء المتشرعة في زمان الإمام ﷺ كان على عدم التزام الشخص بالإحسان إلى الفقراء لو صار والياً؛ إذ ليست هذه المسألة عمومية الابتلاء، بل لايبتلي بها الأ الأوحدون.

ب) لا يمكن إثبات المعاصرة بهذا الطريق على مثل تملك المعدن بالاستخراج

مثلاً؛ فإنّه ليس ممّا يكثر الابتلاء به، فلا يترقّب كثرة الأسئلة فيه لكي نقول: ولم يصلنا مقدار معتبر من الأسئلة والأجوبة على عدمه، فإذن، كانت السيرة عليه.

ج) لا يمكن إثبات سيرة معاصرة بهذا الطريق على مثل طهارة أبوال الدواب الثلاث المأكول لحمها؛ إذ نحتمل أنّ مقتضى الطبع كان هو الاجتناب عنه، ولو اكتساباً من العادة الناشئة من قول العامّة الذين هم الأكثر في ذلك اليوم بالنجاسة مثلاً، فإذا كان ذلك وفق الطبع، لم يلزم كثرة السؤال والجواب عن النجاسة.

التطبيق الثاني

يمكن تطبيق هذا الطريق لإثبات قيام السيرة المعاصرة للإمام عليه السلام على العمل بأخبار الثقات، فنقول: لو لم يكن هكذا سيرة، للزم كثرة السؤال والجواب؛ فإنّ عدم العمل بهذه الأخبار أمر خلاف الطبع، وفيه صعوبة، بينما لا نجد هكذا أسئلة وأجوبة، الأمر الذي يكشف عن انعقاد السيرة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الحائري: ١٠٩/٢، وما بعدها.

٣. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ٢٤٠/٤.

٩١

السيرة المعاصرة للمعصوم(٣)

المدخل

كنا نتكلم عن طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام، وقد ذكرنا إلى الآن ثلاثة من هذه الطرق، وبقي طريقان نذكرهما في هذا الدرس.

حدود الدرس

الطّريق الرابع: أنْ يكون للسلوك الذي يراد إثبات كونه سلوكاً عامّاً للمعاصرين للأئمة عليهم السلام سلوك بديل على نحو لو لم نفترض ذاك يتعيّن افتراض هذا البديل، ويكون هذا السلوك البديل معبّراً عن ظاهرة اجتماعية غريبة لو كانت واقعة حقّاً لسجّلت وانعكست علينا باعتبارها على خلاف المألوف، وحيث لم تسجّل يعرف أنّ الواقع خارجاً كان هو المبدل لا البدل. ومثال ذلك: أنْ نقول إنّ السلوك العام المعاصر للمعصومين كان منعقداً على اعتبار الظواهر والعمل بها. إذ لولا ذلك لكان لابدّ من سلوك بديل يمثل طريقة أخرى في التفهيم، ولمّا كانت الطريقة البديلة تشكّل ظاهرة غريبة عن المألوف كان من الطبيعيّ أنْ تنعكس ويشار إليها، والتالي غير واقع فكذلك المقدّم، وبذلك يثبت استقرار السيرة على العمل بالظواهر.

الطريق الخامس: الملاحظة التحليلية الوجدانية بمعنى: أنّ الإنسان إذا عرض مسألة على وجدانه

ومرتكزاته العقلائية، فرأى أنه منساق إلى اتخاذ موقف معيّن، ولاحظ أنّ هذا الموقف واضح في وجدانه بدرجةٍ كبيرة، واستطاع أنْ يتأكّد من عدم ارتباطه بالخصوصيات المتغيرة من حالٍ إلى حالٍ، ومن عاقل إلى عاقل بملاحظة تحليلية وجدانية، أمكنه أنْ ينتهي إلى الوثوق بأنّ ما ينساق إليه من موقف حالة عامّة في كلّ العقلاء. وقد يدعم ذلك باستقراء حالة العقلاء في مجتمعات عقلائية مختلفة للتأكّد من هذه الحالة العامّة. وهذا طريق قد يحصل للإنسان الوثوق بسببه، ولكنّه ليس طريقاً استدلاليّاً موضوعيّاً إلا بقدر ما يتاح للملاحظ من استقراء للمجتمعات العقلائية المختلفة.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى الطريقين الثالث والرابع من طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام، وهما:

أ) لو لم تكن السيرة منعقدة على ما يراد إثبات أنعقادها عليه، لكان لها بديل غريب لو كان لنقل إلينا، ولم يُنقل، فيثبت المبدَل، وقد مثّلنا له بالسيرة على العمل بالظواهر.

ب) الملاحظة التحليلية الوجدانية.

أسئلة محورية

١. ما محصل الطريق الرابع من طرق إثبات معاصرة السيرة للمعصوم عليه السلام؟

٢. ما الذي يعتبر في البديل لكي يتم الطريق الرابع؟ ولماذا؟

٣. ما المقصود بالملاحظة التحليلية الوجدانية؟ وبالطريق الاستدلالي الموضوعي؟

٤. كيف يستطيع الإنسان أنْ يتأكد من عدم ارتباط موقف مّا بالخصوصيات المتغيرة من حال إلى حال، ومن عاقل إلى عاقل آخر؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن الاستفادة من الطريق الرابع لإثبات السيرة المتشرعيّة؟ ولماذا؟

٢. هل يمكن الاستفادة من الطريق الخامس لإثبات السيرة المتشرعيّة؟ ولماذا؟

٣. كيف يمكن للإنسان أنْ يعرض مسألة على وجدانه ومرتكزاته العقلائية؟ وما هي هذه المرتكزات؟

تطبيقات

التطبيق الأول

يمكن أنْ يمثَل للاستفادة من الطريق الرابع، بانعقاد السيرة على تملّك الفرد للمعدن المستخرج؛ إذ لو لم تكن عليه السيرة في زمان الإمام عليه السلام، لانعقدت على طريق آخر للاستفادة من المعادن، ولكان وصل إلينا ذلك، وما دام لم يصل، نفهم أنّه لم يكن هذا البديل موجوداً، فيتعين وجود المبدل عنه، وهو: التملك بالحيازة.

التطبيق الثاني

يمكن أنْ يمثل للاستفادة من الطريق الخامس بانعقاد السيرة على صحّة البيع بالمعاطاة؛ فإنّ المرتكزات العقلائية تحكم بكفاية إبراز العقد وإنشائه بالأفعال، وهذا ما نجده شائعاً في كلّ المجتمعات تقريباً، وإلى يومنا هذا.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة* للمصنّف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي:٢٤٠/٤.

٣. *تقريرات* السيد الحائري: ١١٣/٢ وما بعدها.

٩٢

سكوت المعصوم

المدخل

كان الكلام في طرق الإحراز الوجداني للدليل الشرعي اللفظي، وقد مَرّ بنا أنّ هذا الدليل يعتمد على ركنين: قيام السيرة المعاصرة، وسكوت المعصوم، وقد انتهينا ـ إلى هنا ـ من طرق إحراز انعقاد السيرة المعاصرة للمعصوم، ووصلت النوبة إلى الكلام في طرق إحراز الركن الثاني، وهو: سكوت المعصوم عن تلك السيرة، والذي يكشف عن إمضائها، فقد يقال: إنّ هناك مانعاً من إحراز ذلك؛ فإنّ غاية ما نستطيع أن نتأكد منه، هو عدم وجود الردع فيما بأيدينا، والذي لا يعني عدم صدوره؛ إذ لعلّه صدر ولم يصل، ولكن المصنف سيحلّ هذه المشكلة كما سنرى معاً.

حدود الدرس

٢. سكوت المعصوم

وأمّا سكوت المعصوم الدال على الإمضاء فقد يقال: إنّ من الصعوبة بمكان الجزم به، إذ كيف نعرف أنه لم يصدر من المعصوم ما يدل على الردع عن السيرة المعاصرة

له، وغاية ما نستطيع أن نتأكد منه هو عدم وجود هذا الردع فيما بأيدينا من نصوص، غير أنّ ذلك لا يعني عدم صدوره، إذ لعله قد صدر ولم يصل.

غير أنّ الطريقة التي نتغلب بها على هذه الصعوبة تتم كما يأتي:

نطرح القضية الشرطية القائلة: لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع، فالمقدّم مثله.و وجه الشرطية أنّ الردع عن سيرة عقلائية مستحكمة لا يتحقق بصورة جادة بمجرد نهي واحد أو نهيين، بل يجب أن يتناسب حجم الردع مع قوة السيرة وترسّخها، فالردع إذن، يجب أن يتمثّل في نواه كثيرة، وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبة لأمثالها؛ لأنّها تلفت أنظار الرّواة إلى السؤال وتكثر الأسئلة والأجوبة، والدواعي متوفّرة لضبط هذه النواهي من قبل الرّواة، فيكون من الطبيعي أن يصل إلينا شيء منها.و في حالة عدم ووصول شيء بالقدر الّذي تفترضه الظروف المشار إليها، نستكشف عدم صدور الردع، وبذلك يتمّ كلا الركنين لدليل السيرة.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا من ذكر طرق إثبات الركن الأول من ركني الدليل الشرعي غير اللفظي، وهو: إنعقاد السيرة المعاصرة للمعصوم ﷺ، تكلّمنا ـ في هذا الدرس ـ عن طريقة إثبات الركن الثاني، وهو: السكوت؛ إذ قد يقال بعدم إمكان ذلك؛ فإن غاية ما يمكن إحرازه هو عدم وجود الردع فيما بأيدينا من روايات، الأمر الذي لا يعني عدم صدوره؛ فلعله صدر ولم يصل.

وقد تغلّب المصنف رحمه الله على هذه المشكلة، بأن طرح قضية شرطية مفادها: أنه لو كان قد ردع المعصوم عن السيرة، لوصل إلينا، والتالي باطل؛ لأنّ المفروض عدم وصول الردع فيما بأيدينا من روايات، فالمقدّم مثله.

وقد ذكرنا وجه هذه الشرطية، من أنّ الردع يجب أن يتناسب كمّا مع قوة السيرة وترسخها، الأمر الذي يعني لزوم صدور نواه كثيرة لابدّ أن يصل كمّ معتبر منها لو كانت قد صدرت، فإذا لم يصل مع توفر الدواعي لنقله من قبل الرواة، نعرف أنّه لم يكن أساساً.

أسئلة محورية

١. ما السبب في قول بعضهم: إنّ من الصعوبة بمكان إحراز سكوت المعصوم عليه السلام؟

٢. ما هي الطريقة التي طرحها المصنف رحمه الله للتغلّب على المشكلة السابقة؟

٣. ما وجه الشرطية التي ذكرها المصنف رحمه الله في حلّ المشكلة؟

٤. ما المقصود بقوله: «وهذه النواهي بنفسها تخلق ظروفاً مناسبة لأمثالها»؟

أسئلة تخصصية

١. هناك طريقة أخرى لإحراز السكوت أسهل من الطريقة التي ذكرها المصنف رحمه الله، حاول أن تصل إليها.

٢. ما هو قدر النواهي الذي تفترضه الظروف المشار إليها في المتن، والذي بحيث إذا لم يصل، فإننا نذهب إلى تمامية السكوت؟

٣. ما المقصود بقوله رحمه الله: «والدواعي متوفرة لضبط هذه النواهي»؟

تطبيقات

تعود الطريقة التي ذكرها المصنف رحمه الله لإثبات السكوت والإمضاء، إلى قضيتين شرطيتين لم يذكر المصنف إلّا الثانية منهما فقط، وأمّا الأولى، فهي: أن نقول: «لو لم يكن الشارع قد سكت عن السيرة وأمضاها، لردع عنها»، ووجهها، هو: استحالة نقض

الغرض؛ فإن سكوته عنها مع بناء العقلاء عليها، يعني أنهم سيبنون عليها حتى في الشرعيات، وستفوت الأغراض الكامنة في الأحكام حينئذ.

وبهذا، يتضح أنّ هذه الطريقة التي ذكرها المصنف رحمه الله، إنّما تأتي فيما لو كانت السيرة العقلائية تمتد وتسري من الموارد العقلائية العرفية إلى موارد الأحكام الشرعيّة؛ إذ مع فرض عدم السراية، فليس سكوت الشارع ـ لو لم يكن يقبل العمل بتلك السيرة في أحكامه ـ نقضاً للغرض؛ بعد عدم امتداد تلك السيرة إلى باب الأحكام، فانتبه جيداً، وكن حذراً.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ٢، /١٢١، وما بعدها.

٣. *أصول المظفر*: /٤٠٥ «حجية بناء العقلاء».

٩٣

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

المدخل

انتهينا - إلى هنا - من البحث في وسائل الإحراز الوجداني لصدور الدليل الشرعي، فذكرنا أنّها كثيرة، ولكنّ المهم منها ثلاثة، هي: التواتر، والإجماع، والسيرة، ونصل - اليوم - إلى البحث في جواب سؤال مهم، وهو: ما الدليل على حجيّة هذه الوسائل في إثبات الصدور؟

هذا ما نريد بحثه اليوم، وسنقسّمها - باعتبار درجة كشفها - إلى: ما أفاد القطع، وما أفاد الاطمئنان، وما أفاد الظن، ثمّ نتكلّم عن حجيّة كلّ واحد من هذه الأقسام.

حدود الدرس

درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني

وسائل الإحراز الوجداني التي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، تؤدي تارة إلى القطع بالدليل الشرعي، وأخرى إلى قيمة احتمالية كبيرة، ولكن تناظرها في الطرف المقابل قيمة احتمالية معتدّ بها، وثالثة إلى قيمة احتمالية كبيرة تقابلها في الطرف المقابل قيمة احتمالية ضئيلة جداً، وتسمى القيمة الاحتمالية الكبيرة في

هذه الحالة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظن. ولا شكّ في حجيّة الإحراز الواصل إلى درجة القطع تطبيقاً لمبدأ حجية القطع، كما لا شكّ في أن الإحراز الظني غير كاف للمقصود ما لم يقم دليل شرعي على التعبد به فيدخل في نطاق الإحراز التعبدي. وأمّا الاطمئنان فقد يقال بحجيته الذاتيّة عقلاً تنجيزاً وتعذيراً كالقطع، بمعنى أنّ حقّ الطاعة الثابت عقلاً، كما يشمل حالة القطع بالتكليف، كذلك يشمل حالة الاطمئنان به، وكما لا يشمل حالة القطع بعدم التكليف، كذلك لا يشمل حالة الاطمئنان بعدمه، فإن صحّت هذه الدعوى لم نكن بحاجة إلى تعبد شرعي للعمل بالاطمئنان مع فارق، وهو إمكان الردع عن العمل بالاطمئنان، مع عدم إمكانه في القطع كما تقدّم، وإن لم تصح هذه الدعوى، تعيّن طلب الدليل على التعبد الشرعي بالاطمئنان. والدليل هو السيرة العقلائية الممضاة بدلالة السكوت. وفي مقام الاستدلال على حجية الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائية مع سكوت الشارع عنها، لابدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، ولا يكفي الاطمئنان، وإلّا كان من الاستدلال على حجيّة الاطمئنان بالاطمئنان.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى البحث في درجة الوثوق بوسائل الإحراز الوجداني التي تقوم على أساس حساب الاحتمالات، فذكرنا أنّها ثلاثة أقسام باعتبار درجة كشفها:

القسم الأول: ما تكون درجة كاشفيته قطعية، وهذا حجّة؛ لحجيّة القطع.

القسم الثاني: ما تكون درجة كاشفيته ظنية، وهذا لا يكون حجة إلّا إذا توفّردليل شرعي على التعبدية.

القسم الثالث: ما تكون درجة كاشفيته اطمئنانيّة، ولايكون هذا حجة الّا بتمامية أحد طريقين:

أولهما: القول بالحجيّة الذاتية له شأنه شأن القطع، وإن كان فرق بينهما، ففي إمكان الردع في الاطمئنان دون القطع؛ لاستحالة الردع عنه كما مضى.

والثاني: قيام دليل شرعي على التعبدية، كالسيرة العقلائية الممضاة مع القطع بركنيها، وعدم الاكتفاء بالاطمئنان بهما؛ لئلا يلزم الاستدلال على حجيّة الشيء بنفسه.

أسئلة محورية

١. لا شكّ في حجيّة الإحراز الواصل إلى درجة القطع؛ تطبيقاً لمبدأ حجيّة القطع، مامعنى ذلك؟ وما الدليل عليه؟

٢. قد يقال بحجية الاطمئنان الذاتية عقلاً تنجيزاً وتعذيراً، وضحَ ذلك.

٣. ما الفرق بين الحجيّة الذاتية للاطمئنان، والحجيّة الذاتية للقطع؟ بيّن ذلك مع المثال.

٤. في مقام الاستدال على حجيّة الاطمئنان شرعاً بالسيرة العقلائية مع سكوت الشارع عنها، لابدّ من افتراض القطع بهذين الركنين، ما هو الوجه في ذلك؟

أسئلة تخصصية

١. هل يصح قول المصنف رحمه الله: إنّ وسائل الإحراز الوجداني التي يقوم كشفها على حساب الاحتمال، قد تؤدي تارة إلى القطع، وتارة إلى الإطمئنان، وتارة إلى الظن، والحال أنه قدس سره عرّف هذه الوسائل فيما مضى بأنها: «الطرق التي توجب العلم بصدور الحكم من الشارع»؟ وضّح ذلك.

٢. هل هناك دليل على ثبوت الحجيّة الذاتية للاطمئنان شأنه في ذلك شأن القطع؟

٣. لوكان الدليل على التعبد الشرعي بالإطمئنان هو السيرة المتشرعية لا العقلائية، فهل نحتاج إلى القطع حينئذ أيضاً، أم يكفي الاطمئنان؟ لماذا؟

تطبيقات

ذكر المصنف رحمه الله، إنّ وسائل الإحراز الوجداني إذا أفادت الظن فإنّه لابدّ في حجيتها من دليل شرعي على التعبد بها، والسؤال: هل يكفي أن يكون هذا الدليل ظنياً، أم لابدّ أن يكون قطعياً شأنه شأن الدليل على حجيّة ما أفاد الاطمئنان؟

والجواب: أمّا الظن، فإنه غير كافٍ، وإلّا لزم إشكال الاستدلال على الشيء بنفسه، والمسمى بالمصادرة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لايلزم أيضا أن يكون الدليل قطعياً، بل لو كان إطمئنانياً فإنّه يكفي أيضاً، بناء على أن الاطمئنان حجّة، وحجيته إما ذاتية كالقطع، وإما بالدليل القطعي على ركني السيرة كما ذكرنا في الدرس.

والوجه في الاكتفاء بالاطمئنان في حجيّة ما أفاد الظن من وسائل الإحراز الوجداني، هو: حجية الاطمئنان من جهة، وعدم لزوم المصادرة من جهة أُخرى؛ فإنّنا لانستدل على حجيّة الظن بالظن، بل على حجية الظن بالاطمئنان.

تأمل في هذا الكلام جيداً، ثم أذكر رأيك فيه بمساعدة الأستاذ.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ٢/٩٣/٢٨١/٣١٩ وما بعدها.

٩٤

وسائل الإثبات التعبّدي

أدلّة حجيّة خبر الواحد (١)

المدخل

مَر بنا أنّ الكلام في الدليل الشرعي يمَر بمقامات ثلاثة:

أولها: تحديد الدلالات.

وثانيها: إثبات صغرى هذا الدليل، أي: الصدور.

وثالثها: إثبات حجيّة الدلالة. وقد وصل بنا الكلام إلى الحديث عن المقام الثاني، فقلنا: إنّ وسائل إثبات صغرى هذا الدليل نوعان:

أوّلهما: الوسائل الوجدانية، وقد انتهينا منها بحمده ومنّه.

وثانيهما: الوسائل التعبّدية، وهو ما سنبدأ البحث فيه طيَّ مجموعة دروس إبتداء من هذا الدرس.

وأهم ما يبحث عنه علم الأصول كوسيلة تعبدية لإحراز الصدور، هو: خبر الواحد، وهو الخبر الذي لايحصل منه القطع بثبوت مؤدّاه، وسنتكلّم فيه في ثلاث مراحل:

الأولى: استعراض الأدلّة المدّعاة على حكم الشارع بحجيته بالمعنى الأصولي للحجية.

الثانية: استعراض الأدلّة المدّعى كونها معارضة لذلك.

الثالثة: تحديد دائرة الحجيّة وشروطها بعد فرض ثبوتها.

وسنبدأ بالكلام في المرحلة الأولى، فنستدل على الحجيّة بمفهوم آية النبأ، فنقرب الاستدلال، ونذكر ما أورده البعض عليه من إشكال، ثمّ دفع المحقق الخراساني رحمه الله لهذا الإشكال، ثمّ ما يرد على هذا الدفع نفسه.

حدود الدرس

٢.وسائل الإحراز التعبّدي

و أهم ما يبحث عنه في علم الأصول كوسيلة تعبّدية لإحراز صدور الدليل من الشارع: خبر الواحد، و يراد به: «الخبر الّذي لم يحصل منه القطع بثبوت مؤداه».

و الكلام فيه في ثلاث مراحل:

إحداها: استعراض الأدلة المدّعاة على حكم الشارع بحجيّته.

وثانيتها: استعراض الأدلة المدّعى كونها معارضة لذلك.

و المرحلة الثالثة: تحديد دائرة الحجّية و شروطها بعد فرض ثبوتها.

و سنبحث هذه المراحل تباعاً.

أدلّة حجية خبر الواحد:

و قد استدلّ على الحجّية بالكتاب و السنّة.

أمّا الكتاب الكريم: فبآيات.

منها: آية النبأ، و هي قوله تعالى: ﴿يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾.

و تقريب الاستدلال أنّ الجملة في الآية الكريمة شرطية، و الحكم فيها هو الأمر بالتبيّن،

وموضوع الحكم النبأ، وشرطه مجيء الفاسق به، فتدلّ بالمفهوم على انتفاء وجوب التبيّن عن النبأ إذا انتفى الشرط و لم يجئ به الفاسق، و هذا يعني أنّه لا يجب التبيّن في حالة مجيء العادل بالنبإ، و ليس ذلك إلّا لحجيّته.

و قد نوقش في الاستدلال المذكور بوجهين:

الأوّل: إنّ مجيء الفاسق بالنبإ شرط محقّق للموضوع؛ لأنّه هو الّذي يحقق النبأ، و ليس للجملة الشرطية مفهوم إذا كان الشرط مسوقاً لتحقق الموضوع، كما تقدّم في بحث مفهوم الشرط.

و حاول صاحب *الكفاية* أن يدفع هذه المناقشة بدعوى أنّها إنّما تتم على الافتراض المتقدّم في تعيين الموضوع و الشرط، و أمّا إذا قيل بان الموضوع هو الجائي بالنبإ، و الشرط هو الفسق، كانت الآية في قوة قولنا:

إذا كان الجائي بالنبإ فاسقاً فتبينوا. و من الواضح حينئذ أنّ الشرط هنا ليس محققاً للموضوع، فيتم المفهوم. و لكنّ مجرد إمكان هذه الفرضية لا يكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة.

خلاصة الدرس

دخلنا في هذا الدرس في بحث الوسيلة الأهم من وسائل الإثبات التعبدي للصدور، ألا وهي خبر الواحد، وبعد أن ذكرنا أن الكلام سيجري في مراحل ثلاث، تناولنا المرحلة الأولى، وهي: استعراض الأدلّة المدّعاة على حجيّة هذا الخبر، فقلنا: إنّه قد استدل لذلك بالكتاب، والسنة.

أما الكتاب، فبآيات، منها: آية النبأ، حيث استدللنا بمفهومها؛ فإنّ معناها هو: «النبأ، إذا جاء به الفاسق فتبيّنوا»، ومفهومه عدم لزوم التبيّن إذا جاء به العادل، وهذا مساوق لحجيّة هذا الخبر.

ثمّ انتقلنا إلى ما أورد على هذا الاستدلال، من أنّ الشرط هنا لامفهوم له؛ لأنّه

مسوق لتحقيق الموضوع، وهذا ماحاول صاحب *الكفاية* ردّه بأنّه إنّما يتمّ فيما لو كان الكلام كما قاله المستشكل، ولايتم فيما لو قلنا بأن معنى الآية هو: «إذا كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا»، الأمر الذي لم يقبله المصنف رحمه الله إذا لم يثبت الاستظهار العرفي للفرضية المدّعاة، فالإشكال إلى هنا تام.

أسئلة محورية

١. قرِّب الاستدلال بآية النبأ على حجيّة خبرالواحد.

٢. أُشكل على الاستدلال بمفهوم آية النبأ بأن الشرط فيها مسوق لتحقيق الموضوع، بيّن ذلك بصورة مفصّلة.

٣. ما هو ردّ صاحب *الكفاية* للإشكال السابق؟

٤. ما هو رد المصنف رحمه الله لكلام صاحب *الكفاية*؟

أسئلة تخصّصية

١. لماذا اقتصر المصنف رحمه الله في أدلّة حجيّة خبر الواحد على ذكر الكتاب والسنّة، ألم يستدل أحد بالإجماع والعقل؟

٢. ما هو المرجع في تعيين كون الشرط في الآية مسوقاً لتحقيق الموضوع أم لا؟ ولماذا؟

٣. ذكر المصنف رحمه الله ـ رداً على صاحب *الكفاية* ـ «أنّ مجرد إمكان هذه الفرضية لايكفي لتصحيح الاستدلال ما لم يثبت كونها هي المستظهرة عرفاً من الآية الكريمة»

أ) لماذا يعتبر الاستظهار في ما نحن فيه؟

ب) هل يمكن أن نردّ الإشكال على المستشكل بأن نقول: «ومن الناحية الثانية، لايتم الإشكال ـ كون الشرط مسوقاً... ـ إلّا إذا استظهر من الآية، وهو غير ظاهر بوجود ماذكره صاحب *الكفاية*»؟ ولماذا؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال في *الكفاية*:

ويمكن تقريب الاستدلال بها ـ آية النبأ ـ من وجوه، أظهرها: أنّه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبيّن عن النبأ الّذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنّه على هذا التقدير، لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم له، أو مفهومه السالبة بإنتفاء الموضوع، فافهم.

تأمّل في هذا الكلام، ثمّ أجب على ما يلي:

أ) هل تفهم من هذا الكلام أنّ المحقق الخراساني رحمه الله عندما استدل بمفهوم الآية، إنّما كان فقط في مقام ذكر فرضية كما فهم المصنف رحمه الله، بلا أن يدعي أنّها الظاهرة من الآية؟ وضّح ذلك.

ب) هل تفهم من هذا الكلام أنّ موضوع الحكم في الآية عند الآخوند رحمه الله هو ما ذكره المصنف رحمه الله، من أنّه «الجائي بالنبأ»، أم أنّه أمر آخر هو: «النبأ»، والذي ذكره المصنف رحمه الله في تقريب الاستدلال؟ بيّن ذلك.

التطبيق الثاني

قال المحقق الخوئي رحمه الله في *الدراسات*:

وردّه ـ أن الشرط مسوق... ـ في *الكفاية*، بأن الموضوع في القضية هو النبأ، وما عُلّق عليه الحكم بوجوب التبيّن كون الآتي به فاسقا، وهو متين.

تأمل في هذا الكلام، وأذكر نقاط الفرق بينه وبين كلام المصنف رحمه الله، مع أنّهما واردان في موردٍ واحد، وهو نقل وتوضيح كلام صاحب *الكفاية*.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات السيد الحائري*: ج٢، ص٤٠٩، وما بعدها.

٣. *الكفاية*: ص٣٠٤.

٤. *دراسات في علم الأصول*: ج٣، ص١٥٩.

٩٥

أدلّة حجيّة خبر الواحد (١)

المدخل

بدأنا في الدرس السابق بالكلام عن وسائل الإحراز التعبدي للدليل، فقلنا: إنّ الوسيلة المهمّة منه هي خبر الواحد، والذي يقع الكلام فيه في مراحل ثلاث، شرعنا بأولها، وهي: استعراض أدلّة حجيته، التي منها آية النبأ، فاستدللنا بمفهومها، وأشكلنا عليه بإشكال حاول صاحب *الكفاية* دفعه ولم يوفق لذلك.

وفي هذا الدرس، نكمل هذا الكلام بذكر إشكال آخر يتمثّل بوجود ما هو بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم وعدم إرادته، ثمّ نذكر ثلاث محاولات لدفع هذا الإشكال.

حدود الدرس

الثاني: إنّ الحكم بوجوب التبيّن معلّل في الآية الكريمة بالتحرّز من الإصابة بجهالة، والعلّة مشتركة بين أخبار الآحاد؛ لأنّ عدم العلم ثابت فيها جميعاً، فتكون بمثابة القرينة المتّصلة على إلغاء المفهوم.

وأجيب عن ذلك:

تارة بأنّ الجهالة ليست مجرّد عدم العلم، بل تستبطن السفاهة. وليس في العمل بخبر العادل سفاهة؛ لأن سيرة العقلاء عليه.

و أخرى: بأنّ المفهوم أخصّ من عموم التعليل؛ لأنّه يقتضي حجيّة خبر العادل بينما التعليل يدل على عدم حجيّة كلّ ما هو غير علمي، و يشمل بإطلاقه خبر العادل، فليكن المفهوم مقيّداً لعموم التعليل.

وثالثة: بأنّ المفهوم مفاده؛ أنّ خبر العادل لا حاجة إلى التبيّن بشأنه لأنّه بيّن واضح، وهذا يعني افتراضه بمثابة الدليل القطعي، و الأمر بالتعامل معه على أساس أنّه بيّن ومعلوم، وهذا يخرج عن موضوع عموم التعليل، لأنّ العموم في التعليل موضوعه عدم العلم. فإذا كان خبر العادل واضحاً بيّناً بحكم الشارع، فهو علم ولا يشمله التعليل.

خلاصة الدرس

ذكرنا في هذا الدرس الإشكال الثاني على التمسّك بمفهوم (آية النبأ) لحجيّة خبر الواحد، وذكرنا ردوداً ثلاثة له.

أمّا الإشكال، فيتمثل: بوجود ما هو بمثابة القرينة المتصلة على إلغاء المفهوم، وهو: التعليل بالجهالة.

وأمّا الردّ الأوّل: فأننا نقول بخروج العمل بخبر العادل عن عموم التعليل؛ فإنّه ليس جهالة.

وأما الرد الثاني: فيتمثل بالذهاب إلى أن المفهوم مقيّد لعموم التعليل، فهو خارج أيضا عنه، ولكن بالتقييد.

وأما الرد الثالث فهو بأن نقول بخروج العمل بخبر العادل عن الجهالة؛ فإنّه علم بحكم الشارع.

أسئلة محورية

١. أشكل على التمسّك بمفهوم (آية النبأ) لحجيّة خبر الواحد، بأن هناك قرينة متصلة على إلغاء المفهوم، بيّن ذلك بوضوح.

٢. ما المقصود من أن الجهالة في الآية تستبطن الجهالة؟

٣. كيف يمكن تصوير كون المفهوم مقيِّداً لعَموم التعليل؟
٤. حاول بعضهم ردّ الإشكال الثاني بفكرة أنّ خبرالعادل بمثابة الخبر القطعي، وضّح ذلك.

أسئلة تخصصية

١. لماذا عبّر المصنف بقوله: «بمثابة القرينة المتّصلة»، ولم يعبّر بـ: «القرينة المنفصلة»؟
٢. هل يكفي إدّعاء أنّ الجهالة تستبطن السفاهة في ردّ الإشكال الثاني؟ وما وجه ذلك؟
٣. ماذا يسمّى خروج العمل بخبر العادل عن عموم التعليل في الردّ الأول، والثاني، والثالث؟ وما الفارق بينها؟

تطبيقات

لاحظ العبارتين التاليتين وبيّن علاقتها بموضوع الدرس بمساعدة الأستاذ:

١. قال المحقق الأصفهاني رحمه الله في *فصوله* مامعناه:

العمل السفهي في أحكام المولى، إنّما هو عبارة عن العمل بغير ماجعله المولى حجّة، لا خصوص العمل بخبر الفاسق، وهذا شامل للعمل بخبر العادل غير العلمي إلّا إذا ثبت حجيته، فلابدّ في مقام إخراج العمل به عن هذه الكبرى من إثبات حجيته، فلابدّ من إثبات حجيته قبل الآية لا بالآية الكريمة.

٢. قال المحقق النائيني في *فوائده*:

إنّه على فرض أن يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع، لايعارض عموم التعليل للمفهوم؛ بل المفهوم يكون حاكماً على العموم؛ لأنّه يقتضي إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع، وجعله محرزاً له، وكاشفاً عنه، فلا يشمله عموم التعليل، فليس خبر العادل من أفراد العموم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الحائري: ج٢، ص٤٣١، وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٣٥٧، وما بعدها.

٤. *كفاية الأصول*: ص ٣٤٠.

٥. *فوائد الأصول*: ج٣، ص١٧٢.

٦. *الفصول الغروية* للمحقق الأصفهاني ﷺ: ص ٢٩٠، وما بعدها.

٩٦

أدلة حجيّة خبر الواحد (٣)

المدخل

لازلنا في مقام الكلام في الأدلّة المدعاة على حجيّة خبر الواحد؛ باعتباره أهم وسيلة من وسائل الإحراز التعبّدي التي تُبحث في الأصول، وقد انتهينا من الدليل الأوّل، وهو: (آية النبأ)، ونتكلّم اليوم في (آية النفر)؛ فقد ادُّعي دلالتها على الحجيّة، فنقّرب هذه الدلالة، ثمّ نتعرض إلى إشكالات ثلاثة وُجهت لهذا الاستدلال.

حدود الدرس

و منها آية النفر: و هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

و تقريب الاستدلال بها أنّها تدلّ على مطلوبية التحذّر عند الإنذار بقرينة وقوع الحذر موقع الترجّي بدخول لعل عليه، و جعله غاية للإنذار الواجب، و مقتضى الإطلاق كون التحذّر واجباً عند الإنذار، و لو لم يحصل العلم من قول المنذر، و هذا يكشف عن حجيّة إخبار المنذِر.

و الجواب على ذلك:

أولاً: إنّ وجوب التحذّر عند الإنذار لا يكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجيّة خبر

المنذِر، و ذلك لأنّ الإنذار يفترض العقاب مسبقاً، و كون الحكم منجّزاً بمنجّز سابق، كالعلم الإجمالي، أو الشكّ قبل الفحص، و لا يصدق عنوان الإنذار على الإخبار عن حكم لايستتبع عقاباً إلّا بسبب هذا الإخبار.

و ثانياً: لو سلمنا أنّ خبر المنذِر بنفسه كان منجِزاً، فهذا لا يساوق الحجّية بمعناها الكامل لما سبق من أنّ أي دليل احتمالي على التكليف فهو ينجزه بحكم العقل.

فغاية ما تفيده الآية الكريمة أنها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً في موارد قيام الخبر على التكليف، و لا تثبت جعل الشارع الحجّية للخبر. نعم، بناء على مسلك (قبح العقاب بلا بيان) يكشف ما ذكر عن الجعل الشرعي، إذ لولا الجعل الشرعي لجرت قاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

و ثالثاً: أنّ الآية الكريمة لو دلّت على حجيّة قول المنذِر شرعاً، فإنّها تدلّ على حجية بما هو رأي و نظر، لا بما هو إخبار و شهادة، لأنّ الإنذار يعني مزج الإخبار بتشخيص المعنى واقتناص النتيجة.

خلاصة الدرس

إستدل البعض لحجية خبر الواحد بآية النفر، بتقريب أنّها تدلّ على وجوب التحذّر بالخبر مطلقاً وإن لم يحصل العلم من قول المنذر، وهذا يكشف عن الحجيّة.

وقد وُجّه لهذا الاستدلال إشكالات ثلاثة:

أولها: أنّ وجوب التحذّر عند الإنذار لايكشف عن كون الحذر الواجب بملاك حجيّة خبر المنذِر؛ فإنّ «الإنذار» لايصدق إلّا بعد تنجّز الحكم.

ثانيها: لو سلّمنا أنّ خبر المنذِر بنفسه منجّز، فلايلزم أن يكون ذلك بملاك حجيّة الخبر، بل يحتمل أيضا أن يكون بملاك تنجيز الاحتمال المتولّد بسبب الإخبار، بعد نفي جعل أصالة البراءة شرعاً، نعم، يتمّ على مسلك قبح العقاب بلا بيان.

والثالث: ولو تنزلنا عن الإشكالين السابقين، فلا يتم الاستدلال أيضاً؛ فإنّ الآية اعتبرت «الإنذار»،والذي لا يصدق بمجرد نقل الخبر، بل على الرأي والنظر.

أسئلة محورية

١. قرّب الاستدلال بآية النفر على حجيّة خبر الواحد، مبيّناً مراحل ذلك بوضوح.
٢. ما معنى أنّ «الإنذار» يفترض العقاب مسبقاً؟
٣. بيّن كيف يتم الاستدلال بآية النفر لو بنينا على مسلك «قبح العقاب بلا بيان».
٤. ما الفرق بين قول المنذر بما هو رأي ونظر، وبين قول المنذر بما هو إخبار وشهادة؟

أسئلة تخصصية

١. ما الدليل على ما ذُكر في الإشكال الأول، من عدم صدق عنوان «الإنذار» على الإخبار عن حكم غير منجَّز بمنجز سابق؟
٢. ذكر المصنف رحمه الله:

أنّ غاية ما تفيده الآية الكريمة، أنّها تنفي جعل أصالة البراءة شرعاً في موارد قيام الخبر على التكليف، ولا تثبت جعل الشارع الحجيّة للخبر.

ألا يمكن أن نقول: معنى هذا هو جعل الحجيّة للخبر؛ باعتبار أنّ نفي جعل أصالة البراءة شرعاً في موارد قيام الخبر على التكليف، ليس له وجه إلّا اعتبار الشارع كونه حجّة، وإلّا فلماذا نفى جعل أصالة البراءة؟ وضّح ذلك.

تطبيقات

قال المصنف رحمه الله في *تقريرات* السيد الحائري ـ مع *تصرّف* بسيط جداً ـ:

الوجه الثالث ـ من وجوه الإشكال على الاستدلال بالآية ـ: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله، من اختصاص مفاد الآية الشريفة بقول الفقيه؛ بواسطة التمسك بقوله: «لينذروا»، بتقريب: أنّ مجرّد الرواية ليست إنذاراً للسامع؛ فإنّ السامع قد لا يسلّم ظهورها في الحكم الفلاني، أو عدم ابتلائها بالمعارض، أو المخصّص، ونحو ذلك، وإنّما المستفاد من الإنذار، هو أن يُعمل المتكلّم نظره في المقام، ويعيّن الحكم بالاجتهاد بمرتبة من مراتبه البسيطة، أو المعقّدة، ويسجّله على السامع.

أ) استفد من هذا النص في شرح وتوضيح الإشكال الثالث من الإشكالات الواردة في الدرس.

ب) هل يمكن أن نقول: إنّ الآية حتى لو كانت في مقام إعطاء الحجيّة للفتوى، إلّا أنّ ذلك كاف في إثبات حجيّة الخبر أيضاً؛ بالأولويّة؛ فقد مضى أن احتمال الخطأ والاشتباه في الفتوى أكبر بكثير منه في الإخبار والرواية؛ فإنّها ـ كما تعلمنا من المصنف رحمه الله ـ إخبار حدسي، بينما الرواية إخبار حسي، فإذا كان الإخبار الحدسي ـ الفتوى ـ حجّة يجب تصديق الفقيه فيها بمقتضى الآية، فمن الأولى أنّه يجب تصديق المخبر الناقل للرواية حتى لو لم يصدق على قوله «الإنذار»؟

وضّح ذلك بمساعدة الأستاذ الكريم.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص٤٥٧، وما بعدها.

٣. *فرائد الأصول*، للشيخ الأنصاري: ج١، ص١٣٠ـ١٣١، النسخة الحجرية.

٩٧

أدلة حجيّة خبر الواحد (٤)

المدخل

كان الكلام ولا يزال في أدلّة حجيّة خبر الواحد المدعاة من الكتاب، ووصلت النوبة الآن إلى الآية الثالثة، وهي: (آية الكتمان)، وسيكون الكلام فيها في تقريب الاستدلال بها أوّلا، ثمّ في ذكر ما يَرد على هذا الاستدلال ثانياً، وسنذكر في هذا المقام إشكالين.

حدود الدرس

و منها: آية الكتمان، و هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾.

و تقريب الاستدلال بها أنّها تدلّ بالإطلاق على حرمة الكتمان. و لو في حالة عدم ترتب العلم على الإبداء، و هذا يكشف عن وجوب القبول في هذه الحالة، لأنّ تحريم الكتمان من دون إيجاب القبول لغو، و وجوب القبول مع عدم العلم يساوق حكم الشارع بالحجيّة.

و الجواب على ذلك:

أوّلاً: أنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضيات الوضوح و العلم، فلا يشمل الإطلاق المذكور عدم الاخبار في مورد لا تتوفر فيه مقتضيات العلم.

و ثانياً: أنّ تعميم حرمة الكتمان لعله بدافع الاحتياط من قبل المولى لعدم إمكان إعطاء قاعدة للتمييز بين موارد ترتّب العلم على الإخبار و غيرها، فإنّ الحاكم قد يوسّع موضوع حكمه الواقعي بدافع الاحتياط، و هذا غير الأمر بالاحتياط.

خلاصة الدرس

تكلّمنا في هذا الدرس عن الاستدلال بآية الكتمان على حجيّة خبر الواحد، بتقريب: أنّ الآية الشريفة تدلّ على حرمة الكتمان ولو لم يترتّب عليه علم السامع، الأمر الذي يعني وجوب قبوله؛ وإلّا كان ذلك التحريم لغواً، وهذا الأمر يساوق الحكم بالحجيّة.

ثمّ إنتقلنا إلى ما أورد على هذا الاستدلال من إشكالين:

أما الأول، فهو: أنّ الكتمان المحرّم لايشمل ما لا يفيد العلم من الخبر. وأمّا الثاني، فهو: إنّ تعميم حرمة الكتمان لما لا يفيد العلم ـ لو تنزّلنا عن الإشكال الأوّل ـ إنّما هو من باب احتياط الشارع لعدم فوت بعض الإخبارات الصحيحة التي من المفروض أن يترتب عليها العلم؛ فإنّ الحاكم قد يوسع موضوع حكمه الواقعي لما يشمل ما لا يفيد العلم بدافع الاحتياط، وهذا أمر غير جعل الحجيّة له، كما أنّه لاملازمة بينهما.

أسئلة محورية

١. كيف تدلّ آية الكتمان على حرمة الكتمان ولو في حالة عدم ترتب العلم على الإبداء؟

٢. ما المقصود بقوله: «إنّ الكتمان إنّما يصدق في حالة الإخفاء مع توفّر مقتضيات الوضوح والعلم»؟

٣. ما محصّل الإشكال الثاني الذي ذكره المصنف رحمه الله؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أن نشكل على الاستدلال بالآية الشريفة بأنّه استدلال بأمر أجنبي عمّا نحن

فيه؛ باعتبار أنّ كلامنا في حجيّة خبر الواحد، وهو نقل لكلام المعصوم، بينما الآية تتكلّم عن نقل كلامه تعالى؛ فإنّه هو ما أنزله تعالى من البينات والهدى؟ بيّن وجه جوابك.

٢. تأمل في الإشكال الأوّل هنا، ثمّ حاول أن تجد أوجه الشبه بينه وبين الإشكال الأول على آية النفر.

٣. هل يكفي في تمامية الإشكال الثاني أن نقول: «لعلّه...»، أليس هذا مجرد احتمال لايُغني عن الحقّ شيئا؟ وضّح ذلك.

تطبيقات

التطبيق الأول

إذا كان عند زيد مجموعة من العبيد العقلاء من ذوي القابليات العقلية العرفية المعتادة، وكان لزيد مجموعة أغراض مهمّة جداً عند بكر، متوقّفة على إخبار بكر بها زيداً، فإذا أوجب زيد على عبيده إخباره بكل ما يسمعونه من بكر وإن لم يوجب عندهم العلم بأنّه من نوع الخبر الذي فيه الغرض المهم، فهل يعتبر ذلك عملاً عقلائياً مقبولاً؟ ولماذا؟

التطبيق الثاني

هل يمكن أن نقول: إنّ الآية الشريفة أجنبية بالمرة عما نحن فيه من جعل الحجيّة لخبر الواحد؛ فإنّها في مقام بيان الوجوب النفسي لإظهار البينات والهدى، والحرمة النفسية للكتمان في هكذا حالات؟

مصادر الدرس

١. *تقريرات*، السيد الحائري: ج٢، ص٤٧٣وما بعدها.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ج٤، ص٣٨١وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٣٤٤.

٩٨

أدلّة حجيّة خبر الواحد (٥)

المدخل

لا نزال في مقام ذكر الآيات التي قد يدّعي دلالتها على حجيّة خبر الواحد، وقد وصل بنا الكلام إلى آية السؤال من أهل الذكر، وسيكون هذا الكلام مماثلاً للكلام في الآيات السابقة، فنقرّب الاستدلال بها أولاً، ثمّ نذكر ما قد يرد عليه.

حدود الدرس

و منها آية السؤال من أهل الذّكر، و هي قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

و تقريب الاستدلال أنّ الأمر بالسؤال يدلّ بإطلاقه على وجوب قبول الجواب، و لو لم يفد العلم؛ لأنّه بدون ذلك يكون الأمر بالسؤال في حال عدم إفادة الجواب للعلم لغواً، و إذا وجب قبول الجواب و لو لم يفد العلم، ثبتت الحجّية.

و قد اتضح الجواب مما سبق إضافة إلى أنّ الأمر بالسؤال في الآية ليس ظاهراً في الأمر المولوي لكي يستفاد منه ذلك، لأنّه وارد في سياق الحديث مع المعاندين و المتشككين في النبوة من الكفار، و من الواضح أنّ هذا السياق لا يناسب جعل الحجّية التعبدية، و إنّما يناسب الإرشاد إلى الطرق التي

توجب زوال التشكك، و دفع الشبهة بالحجّة القاطعة، لأنّ الطرف ليس ممن يتعبد بقرارات الشريعة.

و نلاحظ أيضا أنّ الأمر بالسؤال مفرع على قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ﴾ و التفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرّع عليه و أمثاله. هذا على أنّ مورد الآية لا حجيّة فيه لأخبار الآحاد لأنّه يرتبط بأصول الدين.

و إذا قطعنا النّظر عن كلّ ذلك، فالاستدلال يتوقّف على حمل أهل الذّكر على العلماء و الرّواة لا أهل النبوات السابقة بحمل الذّكر على العلم لا على الرسالة الإلهية.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجيّة خبر الواحد، فقربنا هذا الاستدلال بأن قلنا: إنّ وجوب السؤال بإطلاقه يدل على وجوب القبول كذلك وإن لم يفد العلم، وهذا يساوق ثبوت الحجيّة.

وقد ذكرنا جملة من الاعتراضات على هذا الاستدلال، منها:

١. ما سبق في آية الكتمان من إيجاب الاحتياط.

٢. إنّ الأمر بالسؤال في الآية ظاهر في الإرشاد إلى الطرق التي توجب زوال التشكك، ودفع الشبهة بالعلم.

٣. أنّه لا إطلاق في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرع عليه وأمثاله.

٤. إنّ مورد الآية أجنبي عمّا نحن فيه من الأحكام؛ فإنّه في أصول الدين.

٥. إنّ مورد الآية أجنبي عمّا نحن فيه من السؤال من العلماء والرواة، فإنّه السؤال من أهل النبوات السابقة.

أسئلة محورية

١. قرّب الاستدلال بآية السؤال من أهل الذكر على حجيّة خبر الواحد.

٢. ما الجواب الذي قصده المصنف رحمه الله بقوله: «وقد اتضح الجواب مما سبق»؟

٣. كيف يمكن أن تكون الآية في مقام الإرشاد إلى الطرق التي توجب دفع الشبهة بالحجة القاطعة؟ وما القرينة على ذلك؟

٤. كيف يتوقّف الاستدلال بالآية الشريفة على حمل أهل الذكر على العلماء والرواة؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن أن ندفع الإشكال الثاني ـ عدم الظهور في الأمر المولوي ـ بأن نقول: إنّ كون الأمر بالسؤال إرشاداً إلى الطرق التي توجب زوال التشكك، لاينحصر بأن تكون تلك الطرق مما يوجب العلم؛ فإنّ العقلاء يعتمدون حتى على غير مما يوجب الظن، فتتم دلالة الآية على الحجيّة؟

٢. أشكل المصنف رحمه الله على الاستدلال بالآية الشريفة، بأن التفريع يمنع عن انعقاد إطلاق في متعلّق السؤال لكي يثبت الأمر بالسؤال في غير مورد المفرَّع عليه وأمثاله، فهل يمكن دفع هذا الإشكال بأن نقول: إنّ التعميم يمكن أن يستفاد من فهم العرف عدم الفرق بين متعلّق السؤال وغيره من الأحكام؛ فإنّ قبول ذاك يستلزم قبول هذا؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لو فرض وكانت عندنا رواية من المعصوم ترفع كلَّ الإشكالات التي ذكرها المصنف رحمه الله على الاستدلال بالآية الشريفة، فهل يتمّ هذا الاستدلال؟ بيّن ذلك بصورة واضحة مفصّلة.

التطبيق الثاني

أشكل صاحب *الكفاية* رحمه الله على الاستدلال بالآية الشريفة بقوله: «وقد أورد عليها،

بأنّه لو سُلم دلالتها على التعبّد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبّد بما يروي الراوي؛ فإنّه بما هو راو لايكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنّما هو الاستدلال بها على حجيّة الفتوى لا الرواية».

أ) ما المقصود بقوله: «لو سُلّم دلالتها على التعبّد»؟ وهل أشار المصنف رحمه الله لهذا الإشكال؟

ب) وضح الإشكال الذي ذكره الآخوند، ثمّ بيّن هل أنّ المصنف رحمه الله قد ذكره أم لا؟

مصادر الدرس

١. *تقريرات*، السيد الحائري: ج٢، ص٤٧٥، وما بعدها.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ج٤، ص٣٨٣، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٣٤٥.

٩٩

أدلّة حجيّة خبر الواحد

السنّة (١)

المدخل

كان الكلام في ذكر ما قد يدّعى دلالته على حجيّة خبر الواحد، والذي يعتبر أهم وسيلة تعبدية لإحراز صدور الدليل من الشارع، وقد أسلفنا أنّه قد استدل على هذه الحجيّة: بالكتاب، والسنّة، وقد انتهينا بحمده ومنّه من ذكر الآيات الشريفة المدّعى دلالتها على الحجيّة، ووصلت النوبة إلى الكلام في النوع الثاني من الأدلّة، وهو: السنّة، علماً بأنّه لا يكفي ثبوتها بغير وسائل الإحراز الوجداني التي تفيد القطع؛ لئلا يلزم الدور.

وسنذكر في هذا المقام وسيلتين من هذه الوسائل، وهما: التواتر، والسيرة، وسوف يكون الكلام في هذا الدرس في التواتر، على أمل أن نتكلّم عن السيرة في الدرس القادم إنْ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

و أمّا السنّة: فلا بدّ لكي يصح الاستدلال بها في المقام أنّ تكون ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، و لا يكفي ثبوتها بخبر الواحد لئلا يلزم الدور. و هنا وسيلتان للإحراز الوجداني:

إحداهما: التواتر في الروايات الدالة على حجيّة خبر الواحد.

و الأخرى: السيرة.

أمّا الوسيلة الأولى فتقريب الاستدلال بها: أنّ حجيّة خبر الواحد يمكن اقتناصها من ألسنة روايات كثيرة تشترك جميعاً في إفادة هذا المعنى و إن اختلفت مضامينها، وبذلك يحصل التواتر الإجمالي، و يثبت بالتواتر حجيّة خبر الواحد الواجد من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع تلك الروايات المكوّنة للتواتر، فإذا اتفق وجود خبر من هذا القبيل يدلّ على حجيّة خبر الواحد في دائرة أوسع أُخذ به.

خلاصة الدرس

الطريقة الثانية من وسائل إثبات حجيّة خبر الواحد، هي: السنّة الثابتة بوسيلة من وسائل الإثبات الوجداني دون غيره؛ وإلّا لزم الدور، وهنا وسيلتان: تكلّمنا عن أولهما في هذا الدرس، وهي: التواتر الإجمالي؛ فإنّه يثبت حجيّة خبر الواحد المشمول لمجموع الروايات، فإذا ثبت حجيّة هذا الخبر، تمسّكنا به لتوسعة دائرة حجيّة الأخبار.

أسئلة محورية

١. لابدّ لصحّة الاستدلال بالسنة على حجيّة خبر الواحد، من أن تكون ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، بيّن وجه ذلك؟

٢. قرِّب الاستدلال بالتواتر على حجيّة خبر الواحد.

٣. ما نوع التواتر الذي يستدلّ به على حجيّة خبر الواحد؟

٤. ما نوع الخبر الذي يثبت حجيته بالتواتر؟ ولماذا؟ وما فائدة ثبوت حجيّة هكذا خبر نادر الوجود في أخبارنا؟

أسئلة تخصصية

١. لماذا لم يذكر المصنف رحمه الله الاستدلال على حجيّة الخبر الواحد بالإجماع، والذي

يعتبر وسيلة من وسائل الإحراز الوجداني كما مّر بنا؟

٢. لماذا يعتبر في الخبر الثابت حجيته بالتواتر أن يكون واجداً من المزايا لما يجعله مشمولاً لمجموع الروايات المكوّنة للتواتر؟

٣. إذا كان التواتر مؤلفاً من مجموع روايات لم يثبت حجيتها، والتمسّك بها، والاعتماد عليها بعد ـ لأننا بصدد إيجاد وسيلة لإثبات حجيتها ـ فكيف يمكن لنا أن نعتمد عليه؟ أليست النتيجة تتبع أخسّ المقدّمات كما قرأنا في المنطق؟

تطبيقات

التطبيق الأول

ذكر المصنف رحمه الله، أنّه لابدّ لكي يصحّ الاستدلال بالسيرة على حجيّة خبر الواحد ـ من أن تكون هذه السيرة ثابتة بوسيلة من وسائل الإحراز الوجداني، ولا يكفي ثبوتها بخبر الواحد؛ لئلا يلزم الدور.

فإذا كانت المشكلة هي الدور، ألا يمكن التمسّك بإحدى وسائل الإحراز الوجداني التي تفيد الاطمئنان لا القطع في إثبات حجيّة خبر الواحد؟ إذ يمكن أن نقول بعدم الدور هنا.

راجع ـ للتأمل في السؤال والجواب ـ عنوان: «درجة الوثوق في وسائل الإحراز الوجداني» من هذه *الحلقة*.

التطبيق الثاني

تأمل في العبارة التالية وأجب عما يليها من أسئلة:

قال في *الكفاية*:

في الأخبار التي دلت على اعتبار أخبار الآحاد: وهي وإن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها، إلا أنّه يشكل الاستدلال بها على

حجيّة أخبار الآحاد بكونها أخبار آحاد؛ فإنّها غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى.

ولكنه مندفع؛ بأنّها وإن كانت كذلك، إلّا أنّها متواترة إجمالا؛ ضرورة انّه يُعلم إجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام، وقضيته وإن كان حجيّة أخصها مضموناً، إلّا أنّه يتعدّى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيّة، وقد دلّ على حجيّة ما كان أعم.

بيّن المقصود بالعبارات التالية، ثمّ شخّص ما يقابلها في كلام *الحلقة الثانية*:

أ) «يشكل الاستدلال بها على حجيّة أخبار الآحاد بأنّها أخبار آحاد»؟

ب) «غير متفقة على لفظ ولا على معنى»؟

ج) «ضرورة أنّه يُعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام»؟

د) «إلّا أنّه يتعدّى عنه...»؟

تكلم الآخوند رحمه الله بهذه العبارات عن نفس ما تكلم عنه الشهيد الصدر رحمه الله، اذكر نقاط الاشتراك، ونقاط الإختلاف بين الكلامين، ثمّ بيّن أيّ أسلوب تفضّل من الأسلوبين، ذاكراً دليلاً على ماتقول.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ج ٤، ص ٣٨٤

٣. *الكفاية*: ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

٤. *الوسائل*: كتاب القضاء.

٥. *تهذيب الأصول*: ج ٢، ص ١٣٠، وما بعدها.

١٠٠

أدلة حجيّة خبر الواحد

السنّة (٢)

المدخل

كان الكلام في الأدلّة التي قد يُدّعى دلالتها على حجيّة خبر الواحد، وبعد أن انتهينا من الكلام عن الاستدلال على هذه الحجيّة بالكتاب، دخلنا في الدرس السابق في الاستدلال على ذلك بالسنّة، فقلنا: إنّ هناك وسيلتين من وسائل الإحراز التعبدي يمكن أن يدعى إمكان التمسّك بهما في المقام، أحدهما: التواتر، وقد أنهينا الكلام فيه في الدرس السابق، ولم يبق إلّا الكلام في الوسيلة الثانية، وهي: السيرة.

وسيكون الكلام في هذا المقام على مراحل أربع:

المرحلة الأولى: إثبات أنّ المتشرعة والرواة كانوا يعملون بأخبار الثقات ولو لم تفدهم القطع واليقين.

المرحلة الثانية: الكلام في نوع هذه السيرة، وما نحتاج إليه في حجيتها.

المرحلة الثالثة: إثبات إمضاء السيرة السابقة، وعدم الردع عنها.

المرحلة الرابعة: إعطاء نتيجة المراحل السابقة، وإنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء.

حدود الدرس

و اما الوسيلة الثانية، فتقريب الاستدلال بها يشتمل على الأمور التالية:

أولاً: إثبات السيرة و كون المتشرعة، والرّواة في عصر الأئمة كانوا يعملون بأخبار الثقات، ولو لم تفدهم الاطمئنان الشخصي، و في هذا المجال يمكن استعمال الطريق الثالث من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، و ذلك لتوفّر شروطه، فإنّه لا شكّ في وجود عدد كبير من هذه الروايات بأيدي المتشرعة المعاصرين للأئمة و دخول حكمها في محل ابتلائهم على أوسع نطاق، فإمّا أن يكونوا قد انعقدت سيرتهم على العمل بها من أجل تلقّي ذلك من الشارع، أو جرياً على سجيتهم، و إمّا أن يكونوا قد توقفوا عن العمل بها.

و الأول هو المطلوب، إذ تثبت بذلك السيرة الممتدة في تطبيقها إلى المجال الشرعي.

و أمّا الثاني فليس من المحتمل أن يؤدي توقّفهم إلى طرح تلك الروايات جميعاً بدون استعلام الحكم الشرعي تجاهها، لأنّ ارتكاز الاعتماد على أخبار الثقات، و كون طرح خبر الثقة على خلاف السجية العقلائية، يحول عادة دون التوافق على الطرح بلا استعلام، و الاستعلام يجب أن يكون بحجم أهمية المسألة، و هذا يقتضي افتراض أسئلة و أجوبة كثيرة، فلو لم يكن خبر الثقة حجّة لكان هذا يعني تضافر النصوص بذلك في مقام الجواب على أسئلة الرّواة، و مع توفر الدواعي على نقل ذلك لا بدّ من وصول هذه النصوص إلينا، و لو في الجملة، بينما لم يصل إلينا شيء من ذلك، بل وصل ما يعزز الحجّية، و هذا يعيّن إمّا استقرار العمل بأخبار الثقات بدون استعلام، و إمّا استقراره على ذلك بسبب الاستعلام و صدور البيانات المثبة للحجيّة.

ثانياً: إنّ السيرة الثابتة بالبيان السابق إذا كانت سيرة لأصحاب الأئمة بما هم متشرعة، فهي تكشف عن الدليل الشرعي بلا حاجة إلى ضم مقدّمة، و إذا كانت سيرة لهم بما هم عقلاء، ضممنا إليها مقدّمة أخرى و هي أنّ الشارع لم يردع عنها إذ لو كان قد ردع بالدرجة الكافية لأثر هذا الردع من ناحية في هدم السيرة، و لوصل إلينا شيء من نصوص الردع.

ثالثاً: إنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن قد يتوهم أنّها تردع عن السيرة، لأنّ خبر الواحد

أمارة ظنية فيشمله إطلاق النهي عن العمل بالظن، و لكنّ الصحيح أنّها لا تصلح أن تكون رادعة، و ذلك لأننا أثبتنا بالفعل انعقاد السيرة المعاصرة للأئمة على العمل بأخبار الثقات في الشرعيات، و هذا يعني بعد استبعاد العصيان. أمّا وصول دليل إليهم على الحجّية، أو غفلتهم عن اقتضاء تلك النواهي للردع، أو عدم كونها دالة على ذلك في الواقع، و على كلّ من هذه التقادير لا يكون الردع تاماً.

و مثل ذلك يقال في مقابل التمسّك بأدلة الأصول، كدليل أصالة البراءة مثلاً لإثبات الردع بإطلاقها لحالة قيام خبر الثقة على خلاف الأصل المقرر فيها.

رابعاً: إنّ عدم الردع يكشف عن الإمضاء، و هذا واضح بعد إثبات امتداد السيرة إلى الشرعيات و جريانها على إثبات الحكم الشرعي بخبر الثقة، الأمر الّذي يعرّض الأغراض الشرعية للتفويت، لو لم تكن مرضية، مضافاً إلى أن ظاهر الحال في المثال المقام هو الإمضاء، كما تقدّم.

خلاصة الدرس

تناولنا في هذا الدرس الكلام في تقريب الاستدلال بالسيرة على حجيّة خبر الواحد، وقد كان ذلك من خلال الكلام في مراحل أربع:

الأولى: إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد ومعاصرتها للمعصوم، من خلال التمسّك بالطريق الثالث من الطرق السابق ذكرها في إثبات المعاصرة، بعد أن كانت شرائطه الخمسة كلّها متوفرة.

الثانية: إنّ تلك السيرة التي ثبت معاصرتها للمعصوم، إنّ كانت سيرة متشرعة، فلا حاجة إلى ضم الإمضاء لها، بخلاف ما إذا كانت سيرة عقلائية.

الثالثة: إنّ السيرة المعاصرة لم يثبت ردع الشارع عنها؛ فإنّ الآيات الناهية عن العمل بالظن لا تنفع في ذلك، شأنها شأن توهم الردع بأدلّة التمسّك بالأدلّة العملية.

الرابعة: إنّ عدم الردع يكشف عن إمضاء السيرة، ومعناه حجيّة الخبر الواحد.

أسئلة محورية

١. بيّن المراحل الكلية التي سيمر بها بحث إثبات حجيّة خبر الواحد بالسيرة.

٢. كيف يمكن إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد ومعاصرتها للمعصوم عليه السلام؟

٣. كيف نثبت عدم ردع الشارع عن السيرة القائمة على العمل بأخبار الآحاد؟

٤. لماذا لا يتم إثبات الردع بالآيات الناهية عن العمل بالظن؟

٥. كيف يكشف عدم الردع عن السيرة القائمة بخبر الواحد عن إمضائها؟

أسئلة تخصصية

١. هل يمكن إثبات قيام السيرة على العمل بخبر الواحد ومعاصرتها للمعصوم بغير الطريق الثالث الذي ذكره المصنف رحمه الله؟ ولماذا؟

٢. ما المقصود بقوله: «ومثل ذلك يقال في مقابل التمسّك...»؟ وما الغرض منه؟

تطبيقات

قال السيد الإمام رحمه الله في *تهذيبه*:

الاستدلال بالسيرة العقلائية ـ على حجيّة خبر الواحد ـ: وقد عرفت أنّها العمدة في الباب، بل لا دليل غيرها، ويقف على وجودها كلّ من له إلمام بالمجتمعات البشرية منذ دُوّن تاريخ البشر، واستقر له التمدن، وإتخذ لنفسه مسلكاً اجتماعياً.

وما ورد من الآيات الناهية عن العمل بغير العلم، أو العمل بالظن، ليست رادعة عن السيرة؛ إذ لو كانت رادعة لمطلق العمل بالظن أو بغير العلم، شملت نفسها؛ فإنّ من العمل بالظن نفس التمسّك بهذه الآيات والأخذ بمفادها، فيلزم من جواز التمسّك عدم جوازه.

تأمّل في هذا الكلام وحاول أن تتصيد المعلومات التالية:

١. كيف أثبت السيد الإمام رحمه الله السيرة ومعاصرتها للمعصوم عليه السلام؟
٢. كيف تخلّص قدس سره من إشكال رادعية الآيات الناهية عن العمل بالظن عن هذه السيرة؟
٣. بماذا يختلف استدلال الإمام رحمه الله بالسيرة عن استدلال المصنف رحمه الله؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.
٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ج ٤، ص ٣٩٥ وما بعدها.
٣. *تهذيب الأصول*، الإمام الخميني رحمه الله: ج ٢، ص ١٣٣.

١٠١

أدلة حجيّة خبر الواحد

أدلة نفي الحجيّة

المدخل

ذكرنا عند أول عنوان «وسائل الإثبات التعبدي»، إنّ أهم وسيلة من هذه الوسائل، هي: خبر الواحد، وإن الكلام فيه يقع في ثلاث مراحل، انتهينا بحمد الله ومنه من أولها، وهي: إستعراض الأدلّة المدعاة على حكم الشارع بحجيته، وأما الثانية، فهي: ما بين أيدينا الآن، وتتمثل في استعراض الأدلّة المدّعى كونها معارضة لأدلّة الحجيّة.

وقد استدل على نفي الحجيّة بالكتاب، والسنة، أمّا الكتاب، فبما ورد فيه من النهي عن اتِّباع الظن، وأمّا السنّة، فقد استدل بما ورد من عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي، وبما ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم، سنستعرض هذين النوعين من الأدلّة، مع تمحيصهما، واصلين إلى عدم تمامية شيء منهما.

حدود الدرس

أدلة نفي الحجّية: و قد استدل على نفي الحجّية بالكتاب و السنة.

أمّا الكتاب فبما ورد فيه من النهي عن اتباع الظن، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾.

و قد يجاب على ذلك بأنّ النهي المذكور، إنّما يدلّ على نفي الحجّية عن خبر الواحد بالإطلاق، و هذا الإطلاق يقيّد بدليل حجيّة خبر الواحد، سواءً كان لفظياً أو سيرة.

أمّا على الأول فواضح، و أمّا على الثاني؛ فلأنّ إطلاق الآيات لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة كما تقدّم، و هذا يعني استقرار حجيّة السيرة فتكون مقيّدة للإطلاق.

و أمّا السنة ففيها ما دل على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي، و فيها ما دل على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم.

أما الفريق الأوّل فيردّ عليه:

أولاً: أنّه من أخبار الآحاد الضعيفة سنداً و لا دليل على حجيته.

و ثانياً: أنّه يشمل نفسه لأنّه خبر غير علمي بالنسبة إلينا، و لا نحتمل الفرق بينه و بين سائر الأخبار غير العلمية، و هذا يعني امتناع حجيّة هذا الخبر، لأنّ حجيته تؤدي إلى نفي حجيته و التعبد بعدمها.

و أما الفريق الثاني فيرد عليه: أنّه لو تمّ في نفسه لكان مطلقاً شاملاً للأخبار الواردة في أصول الدين، والأخبار الواردة في الأحكام، فيعتبر ما دل على الحجّية في القسم الثاني بالخصوص صالحاً لتقييد إطلاق تلك الروايات.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا في الدروس السابقة من عرض أدلّة حجيّة الخبر الواحد، وتبيّن تمامية بعضها على ذلك، كان لابد من الكلام في الأدلّة المدّعى معارضتها لتلك الأدلّة، فذكرنا الكتاب، والسنّة.

أمّا الكتاب: فبما ورد من النهي عن إتباع الظن؛ فهو يشمل بإطلاقه خبر الواحد، فرددنا هذا الاستدلال بلزوم تقييده بأدلّة حجيّة خبر الواحد السابقة؛ حملاً للمطلق على المقيد.

وأما السنّة: فهي نوعان من الأخبار:

الأول: ما دل على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم.

ويرد عليه: أنّه ضعيف سنداً من جهة، كما أنّ حجيته تعني عدم حجيته من جهة أُخرى؛ بعد عدم كونه علمياً بنفسه.

الثاني: ما دلّ على عدم جواز العمل بخبر ليس عليه شاهد من الكتاب الكريم.

وردّه: إنّه لو تم في نفسه، فيجب تقييده بما دلّ على حجيّة خبر الواحد، فيكون وارداً في أخبار أصول الدين.

وبهذا، تكون نتيجة هذه البحوث، هي: حجيّة خبر الواحد.

أسئلة محورية

١. قرّب الاستدلال بالكتاب على عدم حجيّة خبر الواحد.

٢. كيف ردّ المصنف رحمه الله الاستدلال بالكتاب على عدم حجيّة خبر الواحد؟

٣. ما معنى أنّ حجيّة ما دلّ على عدم جواز العمل بالخبر غير العلمي تستلزم عدم حجيته؟

٤. قرّب الاستدلال على عدم حجيّة خبر الواحد بما دلّ على عدم جواز العمل بخبر لا يكون عليه شاهد من الكتاب الكريم، ثمّ أذكر ردّ المصنف رحمه الله له.

أسئلة تخصصية

١. مرّ بنا في هذه (*الحلقة*: ص٥٨) عنوان، هو: «الأصل عند الشكّ في الحجيّة»، وذكرنا هناك أننا عندما نشك في أنّ الشارع جعل أمارة مّا حجة أم لا، فإنّ الأصل والقاعدة تقتضي عدم الحجيّة، فلماذا لم يذكرها المصنف رحمه الله هنا في أدلّة نفي الحجيّة؟ بل حتى لم يُشر لها ولو إشارة عابرة؟

٢. لو فرض وأن قلنا بأن السنّة ـ الأخبار ـ تامّة سنداً ودلالة على عدم حجيّة خبر الواحد، فكيف تؤثر هذه الأخبار في إثبات ذلك، والحال أنّها مخالفة لأدلّة حجيّة خبر الواحد السابقة، التي منها التواتر، ومنها السيرة بنوعيها كما سبق؟ وضّح ذلك بمعونة الأُستاذ الكريم.

تطبيقات

الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه

عندما يدور البحث قضية أنّ الشارع هل جعل أمارة مّا حجة أم لم يجعلها كذلك؟ فإنّ هناك طريقة فنية ثابتة لذلك، وتتمثل في مراحل مشخّصة محدّدة واضحة، وإليك هذه المراحل التي يمكن اقتناصها من كلام المصنف وغيره من المحققين:

المرحلة الأولى: وهي الانطلاق من الأصل والقاعدة التي حققها الأصولي والفقيه في مثل هكذا موارد، والتي مرّت علينا في هذه (*الحلقة*: ص٥٨)، وهي: أنّ الأصل عند الشكّ في الحجيّة هو عدم الحجيّة بالمعنى الذي ذكرناه هناك، وهذه هي المرحلة الأولى من مراحل هذا التحقيق، فتكون القاعدة الأولية هي عدم حجيّة الخبر الواحد.

المرحلة الثانية: فهي: البحث عن دليل محرز يثبت لنا هذه الحجيّة، من كتاب، أوسنة، أو إجماع، أوعقل، وهذا ما رأينا المصنف رحمه الله قد تكلّم عنه قبل أن يذكر أدلّة نفي الحجيّة؛ فإنّه مقتضى الطريقة الفنية للتحقيق؛ إذ إن القاعدة الأولية لمّا اقتضت عدم الحجية، كان لابدّ لمن يخالفها من إثبات دليل على ذلك، ولاحاجة لإقامة دليل محرز على عدم الحجيّة؛ إذ ما الحاجة ـ الآن ولم يثبت دليل محرز على الحجية ـ لإبراز هكذا دليل؟

المرحلة الثالثة: البحث عن المعارض المحرز لأدلّة الحجية؛ فإنّه لا يمكن البناء على الحجيّة لمجرد وجود دليل محرز عليها، ما لم نحرز أيضا عدم معارض له في عمله يمنعه عن ذلك، وهذا ما وجدنا السيد الشهيد يفعله؛ حيث لم يكتف بذكر الأدلّة المحرزة على الحجيّة، بل ذكر ما يمكن أن يدعى معارضته لهذه الأدلّة، فوجد أنّ بعضها ضعيف سنداً، ولكنّ بعضها الآخر تام سنداً ودلالة في نفسه، فتقع المعارضة حينئذ بين هذه الأدلّة، وما سبق من أدلّة الحجيّة، وهذا ما يُلزم المحقق بأن يفتح صفحة جديدة للمرحلة الرابعة.

المرحلة الرابعة: البحث في حل التعارض بين الأدلّة.

ولابدّ ـ هنا ـ من تشخيص نوع التعارض، وكونه مستقراً أم غير مستقر؛ ذلك لكي نشخّص كيفية تعاملنا معه طبقاً لقواعد التعارض التي تناولناها إجمالاً في *الحلقة الأولى* مع كيفية تشخيص نوع التعارض، فراجع.

وعندما نتأمل في نوعي الدليلين المتعارضين في ما نحن فيه، نجد أنّه من التعارض غير المستقر؛ فإنّه من تعارض المطلق والمقيّد، فلابدّ من إجراء قواعد الجمع العرفي القاضية بلزوم حمل المطلق على المقيّد؛ بعدما كان هذا المقيّد قرينة عرفية على المراد من المطلق، وهو الأمر الذي رأينا المصنف رحمه الله يُعمله هنا.

والنتيجة: أنّ خبر الواحد حجّة شرعاً بعد انقطاع الأصل بالدليل المحرز على الحجية، والذي يقيد الأدلّة النافية للحجية.

هذه هي الطريقة الفنية للتحقيق في ما نحن فيه، وفي أمثاله، كالبحث في حجيّة القياس مثلاً، أو الأحلام، أو حجيّة حكم القاضي، أو حجيّة فتوى غير الأعلم من المجتهدين عند وجود فتوى مخالفة من قبل غير الأعلم، إلى غيرها من الموارد المماثلة.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى*، *والثانية*، *والثالثة*، للمصنف.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٣٣٨، وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص٣٣٦، وما بعدها.

٤. من *سلسلة الفقه التعليمي*، العيداني: ج١، بحث اشتراط الأعلمية في مرجع التقليد.

١٠٢

تحديد دائرة الحجيّة

المدخل

بعد أن توصّلنا إلى وجود الدليل على حجيّة خبر الواحد، يقع الكلام في تحديد دائرتها، والذي يقع بلحاظين:

الأوّل: بلحاظ صفات الراوي: فما هي صفات الراوي لكي يكون خبره - خبر الواحد - حجّة داخلاً في دائرة الحجيّة المستفادة من الأدلّة السابقة؟

وجواب هذا السؤال - كما هو واضح - يجب أن يتم بالرجوع إلى هذه الأدلّة لمعرفة دائرة حجيتها، كما سنتعرض هنا إلي مبحث مهم جداً، هو: تمامية وعدم تماميّة قاعدتين مهمتين، وهما: «جبر السند بعمل الأصحاب»، و«كسر السند بإعراض الأصحاب».

الثاني: بلحاظ صفات المروي: فما الذي يعتبر توفره في المروي لكي يكون نقله حجّة داخلاً في دائرة حجيّة خبر الواحد؟

هذا ما سنتعرّض له إنّ شاء الله تعالى في هذا الدرس.

حدود الدرس

تحديد دائرة الحجّية:

و بعد افتراض ثبوت الحجّية يقع الكلام في تحديد دائرتها، و تحديد الدائرة تارة: بلحاظ صفات الراوي، و أخرى بلحاظ المروي.

أمّا باللحاظ الأوّل، فصفوة القول في ذلك: أنّ مدرك الحجّية إذا كان مفهوم (آية النبأ)، فهو يقتضي حجيّة خبر العادل ولا يشمل خبر الفاسق الثقة، و إذا كان المدرك السنّة على أساس الروايات و السيرة، فلا شكّ في أنّ موضوعها خبر الثقة، و لو لم يكن عادلاً من غير جهة الإخبار، إلّا أنّ وثاقة الراوي تارة تؤخذ مناطاً للحجيّة على وجه الموضوعية، و أخرى تؤخذ مناطاً لها على وجه الطريقية؛ و بما هي سبب للوثوق غالباً بصدق الراوي، وصحّة نقله، فإنّ استظهر الأوّل لزم القول بحجيّة خبر الثقة، و لو قامت أمارة عكسية مكافئة لوثاقة الراوي في كشفها، وإن استظهر الثاني لزم سقوط خبر الثقة عن الحجّية في حالة قيام أمارة من هذا القبيل.

و عليه يترتب أنّ إعراض القدماء من علمائنا عن العمل بخبر ثقة، يوجب سقوطه عن الحجّية ـ إذا لم يحتمل نيه كونه قائماً على أساس اجتهادي ـ لأنّه يكون أمارة على وجود خلل في النقل.

وأمّا خبر غير الثقة: فإنّ لم تكن هناك أمارات ظنية على صدقه، فلا إشكال في عدم حجيّته، وإن كانت هناك أمارات كذلك، فإنّ أفادت الاطمئنان الشخصي كان حجّة لحجيّة الاطمئنان، كما تقدّم، وإلّا ففي حجيّة الخبر وجهان مبنيان على أنّ وثاقة الراوي هل هي مأخوذة مناطاً للحجية على وجه الموضوعية، أو بما هي سبب للوثوق الغالب بالمضمون على نحو يكون السبب والمسبب كلاهما دخيلين في الحجّية، أو بما هي معرِّف صرفٌ للوثوق الغالب بالمضمون دون أن يكون لوثاقة الراوي دخل بعنوانها

فعلى الأول و الثاني لا يكون الخبر المذكور حجّة، و على الثالث يكون حجّة.و على هذه التقادير تبتنى إثباتاً و نفياً مسألة انجبار الخبر الضعيف بعمل المشهور من قدماء العلماء.فإنّ عمل المشهور به يعتبر أمارة على صحة النقل، فقد يدخل في نطاق الكلام السابق.

وأما باللحاظ الثاني فيعتبر في الحجّية أمران:

أحدهما: أن يكون الخبر حسيّاً لا حدسياً.

والآخر: أن لا يكون مخالفاً لدليل قطعي الصدور من الشارع، كالكتاب الكريم.

أمّا الأوّل: فلعدم شمول أدلة الحجّية للأخبار الحدسية.

وأمّا الثاني: فلما دلّ من الروايات على عدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب الكريم، فإنّه يقيّد أدلة حجيّة الخبر بغير صورة المخالفة للكتاب الكريم، أو ما كان بمثابته من الأدلة الشرعية القطعية صدوراً و سنداً.

خلاصة الدرس

بعد أن ثبت حجيّة خبر الواحد، يقع الكلام في تحديد دائرة هذه الحجية، وقد ذكرنا أنّ ذلك يكون بلحاظين:

الأول: صفات الراوي.

أمّا آية النبأ، فتدلّ على حجيّة خبر العادل دون مجرد الثقة، نعم، دليل السنّة يكتفي بكون الراوي ثقة.

وتعرّضنا هنا إلى مبنى جبر السند بعمل الأصحاب، وكسر السند بإعراضهم، وقلنا: إنّهما مبنيّان على ما نفهمه من أدلّة الاكتفاء بالثقة، فهل الوثاقة قد أخذت على نحو الموضوعية أم الطريقية؟ فإنّ كانت على نحو الموضوعية ـ ولو جزءاً ـ فلا يتم هذان المبنيان، بخلاف ما إذا قلنا بالطريقية؛ فإنّهما تامّان حينئذ.

وعلى هذا، فقد يكون خبر غير الثقة حجّة شرعاً، كما فيما لو أفادت قرائن خاصّة الاطمئنان بصدوره، فإنّه يكون حجّة فيما لو قلنا بحجيّة الاطمئنان.

الثاني: صفات المروي.

ويعتبر هنا أمران: أن يكون الخبر حسيّاً لاحدسياً؛ فإنّه المفهوم من أدلّة الحجيّة، كما يعتبر عدم تعارضه تعارضاً مستقراً مع دليل قطعي الصدور؛ لما دلّ من الروايات على عدم حجيّة الخبر المخالف للكتاب الكريم.

أسئلة محورية

١. ما المقصود من تحديد دائرة الحجيّة؟

٢. إذا كان مدرك حجيّة خبر الواحد هو آية النبأ، فما حدود دائرة حجيّة خبر الواحد بناء عليها؟ ولماذا؟

٣. ما المقصود من أنّ وثاقة الراوي تؤخذ أحياناً على وجه الموضوعيّة، وعلى وجه الطريقية أحياناً أخرى؟

٤. متى يمكن الأخذ بروايةٍ راويها ليس ثقة؟ ومتى لايمكن الأخذ برواية مع أنّ راويها عادل؟ وضّح ذلك.

٥. ما الذي يعتبر في الأخذ بخبر الواحد بلحاظ صفات المروي، ولماذا؟

أسئلة تخصصية

١. ما أهمية هذا البحث من الناحية العملية؟

٢. ما المقصود بجبر السند بعمل الأصحاب؟ وما المقصود بكسر السند بإعراض الأصحاب؟ وما الأساس الذي يقومان عليه؟

٣. ما هو المناط والمرجع في كون الوثاقة في أدلة الحجية قد أُخذت على نحو الموضوعية، أم على نحو الطريقية؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارات التالية، ذاكراً مذهب القائل من حيث جبر أو كسر السند، مُوجِّها ذلك من حيث ما استظهره القائل من موضوعية أو طريقية الوثاقة المأخوذة في أدلة حجيّة خبر الواحد:

١. قال المحقق في *المعتبر*:

وكذا يجب الغسل بمسّ قطعة فيها عظم، واستدل في *الخلاف* بإجماع الفرقة، وذكر في *التهذيب* رواية سعد بن عبد الله...، والذي أراه التوقّف في ذلك؛ فإنّ الرواية مقطوعة، والعمل بها قليل.

٢. قال الشهيد الثاني في شرح اللمعة عن لسان الشهيد الأول، بعد ذكر مقادير منزوحات البئر: واعلم أنّ أكثر مستندات هذه المقدّرات ضعيف، لكنّ العمل به مشهور.

وقال في *المسالك*: هذا هو المشهور بين الأصحاب، ومستنده رواية حفص بن غياث، عن الصادق عليه السلام، والطريق ضعيف، ولكنّه عندهم مجبور بالشهرة.

٣. قال السيد الخوئي رحمه الله في *كتاب الطهارة*:

وأما الرواية، فيردّ على الاستدلال بها أنّها ضعيفة السند من وجوه...، ودعوى انجبارها بعملهم على طبقها، مندفعة بأنّ عملهم بالرواية وإن كان غير قابل للمناقشة فلا كلام في صغرى ذلك، إلّا أنّ المناقشة في كبرى انجبار الرواية بعملهم، لا تبقي مجالاً لدعوى الانجبار.

٤. قال السيد الإمام رحمه الله في *كتاب البيع*:

روي الكليني، والشيخ رحمهما الله بإسنادهما عن...: «في الرجل يشتري الشيء الذي يفسد من يومه، ويتركه حتى يأتي بالثمن، قال:...»، والسند مجبور بعمل الطائفة بها والفتوى بمضمونها، فلا إشكال من جهة السند.

التطبيق الثاني

لاحظ العبارات التالية، محاولاً ربطها بما تعرّضنا له في الدرس:

قال السيد الشهيد رحمه الله في *البحوث*:

المستظهَر من الدليل الدال على إسقاط الحجيّة عن الخبر المخالف للكتاب، أنّ جعل هذه المزية للكتاب ليس باعتباره قرآناً، بل باعتباره دليلاً قطعي الصدور والسند، ولهذا يُتعدى من المخالفة للكتاب إلى المخالفة للسنة القطعية، فالميزان

إذاً، مخالفة الخبر الواحد للدليل القطعي السند، سواء كان قرآنا أو سُنّة، وسواءً كان قولاً، أو تقريراً، أو فعلاً.

وقال في الجزء الأول:

وقد اعترض ـ دام ظله ـ على ذلك بأربع اعتراضات: الأول: إنّ هذه الرواية ساقطة عن الحجيّة؛ لأنّ دليل انفعال الماء القليل قطعي السند؛ نتيجة لاستفاضة روايات الانفعال، فتكون هذه الروايات معارضة للسنة القطعية، وهذا سبب سقوطها...، ويرد عليه: إنّ الرواية ليست معارضة للدليل القطعي لكي تسقط الرواية عن الحجية.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. بحوث في شرح *العروة الوثقى*: ج١، ص٤٧، ٣٧٢.

٣. *المعتبر في شرح المختصر*، للمحقق الحلّي: ص٩٦، طبعة حجرية.

٤. *المسالك*: ج٥، ص٩٩.

٥. شرح *اللمعة*: ج١، ص١٦، طبعة حجرية.

٦. *كتاب البيع*، السيد الإمام رحمه الله: ج٤، ص٤١٨.

٧. *التنقيح في شرح العروة الوثقى*: ج١، ص٤٧٦ ـ ٤٧٧، الطهارة.

١٠٣

قاعدة التسامح في أدلة السنن

المدخل

ذكرنا أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه فهو ليس بحجة، ولكن قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر والنواهي غير الإلزامية، فيقال: بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب، أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها، ويستند في ذلك إلى روايات تسمى بروايات «من بلغ»، سنذكر هذه الروايات، وكيفية الاستدلال بها على المدّعى، ثمّ نتناول تمحيص ذلك عبر ذكر المحتملات في دلالة هذه الروايات، وما يسظهر منها.

حدود الدرس

قاعدة التسامح في أدلة السنن:

ذكرنا أنّ خبر غير الثقة إذا لم تكن هناك أمارات على صدقه، فهو ليس بحجّة، و لكنّ قد يستثنى من ذلك الأخبار الدالة على المستحبّات، أو على مطلق الأوامر و النواهي غير الإلزامية، فيقال، بأنّها حجّة في إثبات الاستحباب أو الكراهة ما لم يعلم ببطلان مفادها. ويستند في ذلك إلى روايات فيها الصحيحة و غيرها، دلت على: «أنّ من بلغه عن النبي ثوابٌ على عمل، فعمله كان له مثل ذلك

الثواب، وإن كان النبي لم يقله». بدعوى أنّ هذه الروايات تجعل الحجّية لمطلق البلوغ في موارد المستحبات و من أجل هذا يعبّر عن ذلك بالتسامح في أدلة السنن. و التحقيق أنّ هذه الروايات فيها بدواً عدة احتمالات:

الأول: أن تكون في مقام جعل الحجّية لمطلق البلوغ.

الثاني: أن تكون في مقام إنشاء استحباب واقعي نفسي على طبق البلوغ، فيكون بلوغ استحباب الفعل عنواناً ثانوياً له يستدعي ثبوت استحباب واقعي بهذا العنوان.

الثالث: أن تكون إرشاداً إلى حكم العقل بحسن الاحتياط و استحقاق المحتاط للثواب.

الرابع: أن تكون وعداً مولوياً لمصلحة في نفس الوعد، و لو كانت هذه المصلحة هي الترغيب في الاحتياط باعتبار حسنه عقلاً.

و الاستدلال بالروايات على ما ذكر مبني على الاحتمال الأول، و هو غير متعيّن. بل ظاهر لسان الروايات ينفيه؛ لأنّها تجعل للعامل الثواب، و لو مع مخالفة الخبر للواقع. فلو كان وضع نفس الثواب تعبيراً عن التعبد بثبوت المؤدى، و حجيّة البلوغ، لما كان هناك معنى للتصريح بأن نفس الثواب محفوظ حتى مع مخالفة الخبر للواقع. كما أنّ الاحتمال الثاني لا موجب لاستفادته أيضا إلّا دعوى أنّ الثواب على عمل فرع كونه مطلوباً، و هي مدفوعة بأنّه يكفي حسن الاحتياط عقلاً ملاكاً للثواب. فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث، و لكنّ مع تطعيمه بالاحتمال الرابع؛ لأنّ الاحتمال الثالث بمفرده لا يفسّر إعطاء العامل نفس الثواب الّذي بلغه، لأنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العامل للثواب لا لشخص ذلك الثواب، فلا بدّ من الالتزام بأنّ هذه الخصوصية مردّها إلى وعد مولوي.

خلاصة الدرس

تناولنا بالبحث قاعدة التسامح في أدلّة السنن، فذكرنا حقيقتها، ومستنداتها من الروايات، ثمّ بدأنا بالتحقيق ذاكرين محتملات هذه الروايات من حيث الدلالة،

فذكرنا أربعة احتمالات لا يظهر من الروايات ما يفيد القائل بالقاعدة، بل ـ وعلى العكس من ذلك ـ يظهر منها نفي ذلك الاحتمال.

أسئلة محورية

١. ما المقصود من قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟
٢. كيف يقرب الاستدلال بالروايات على حجيّة أخبار المستحبات؟
٣. ما هي الاحتمالات الأولية في روايات «من بلغ»؟
٤. ما هو ردّ السيد الشهيد رحمه الله على قاعدة التسامح في أدلّة السنن؟

أسئلة تخصصية

١. لو تأملنا روايات «من بلغ»، وجدناها ـ كما قال المصنف رحمه الله ـ واردة في بلوغ الثواب على العمل، فكيف يمكن تعميم الكلام إلى ثبوت المكروهات التي لا ثواب فيها؟
٢. تأمل في كلام المصنف رحمه الله في هذا البحث، ثمّ أذكر ـ بمساعدة الأستاذ الكريم ـ المراحل التي مَر بها تحقيق قاعدة التسامح في أدلّة السنن.
٣. قال المصنف رحمه الله: «فالمتعيّن هو الاحتمال الثالث، ولكن مع تطعيمه بالاحتمال الرابع»، أليس معنى هذا أنّ هناك احتمالا خامساً هو هذا المركّب من الثالث والرابع؟

تطبيقات

لاحظ العبارتين التاليتين، ثمّ أجب عمّا يليهما من أسئلة:

١. قال في *الجواهر* في مقام تعداد موارد استحباب الوضوء:

...والظاهر عدم استحباب الوضوء بأكل ما مسته النار، أو لمس النساء، أو قص الشارب، أو...؛ لأنّ كثيراً من هذه الأشياء ذهب إليه العامّة، وربّما نُقل عن بعض الأصحاب كابن الجنيد، والصدوق، ولكن بعضاً منها فاقد الدليل، والبعض

الآخر متروك العمل به، ولو على جهة الاستحباب بين الأصحاب، وإنّا وإنْ تسامحنا في أدلّة السنن، لكنْ لا إلى هذا المقدار...، وكثير من الأحكام المتقدّمة مبنية عليها، والعمدة فيها نصوص «من بلغه...»، وفيها الصحيح وغيره، وهي متقاربة المضمون، لا ما ذكره بعضهم من الاحتياط، بل النصوص المزبورة لولا الانجبار بالشهرة، لاتدل على ذلك بحيث تكون مخصصة لما دلّ على اعتبار العدالة في حجيّة خبر الواحد.

٢. قال السيد الخوئي رحمه الله في *التنقيح*:

فصل في بعض مستحبات الوضوء: تنبيه: لمّا كان استحباب أكثر الأمور التي ذكرها الماتن رحمه الله في المقام لم يثبت إلّا بروايات ضعاف، كان الحكم باستحبابها -لامحالة- متوقفاً على تمامية قاعدة (التسامح في أدلّة السنن)، وحيث إنّها لم تثبت عندنا بدليل، ولم يمكن استفادتها من الروايات المشتهرة بـ«أخبار من بلغ»، لم يسعنا الحكم باستحبابها، فلو أتى بها رجاءً كان أحسن وأولى؛ لترتّب الثواب عليه حينئذ على كلّ حال.

أ) هل يعمل صاحب *الجواهر* بقاعدة (التسامح في أدلّة السنن)؟ وعلى فرضه، فلماذا لم يذهب إلى الاستحباب في الموارد المذكورة؟

ب) مامذهب صاحب *الجواهر* بالنسبة لحجيّة خبر الواحد من حيث صفات الراوي؟

ج) ما مذهب السيد الخوئي رحمه الله في (قاعدة التسامح)؟ وما دليله على ذلك؟

د) ما المقصود بقول السيد الخوئي رحمه الله: «فلو أتى بها رجاء...»؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *دراسات في أصول الفقه*: ج٣، ص٣٠١، وما بعدها

٣. *جواهر الكلام*: ج١، ص٢٦.

٤. *التنقيح في شرح العروة الوثقى*: ج٤، ص٣٨، كتاب الطهارة.

١٠٤

إثبات حجيّة الأدلة في الدليل الشرعي

تمهيد

المدخل

ذكرنا سابقاً أنّ الأدلّة بصورة عامة تنقسم إلى أدلّة محرزة، وأدلّة غير محرزة ـ أصول عملية ـ ثمّ قسّمنا الأدلّة المحرزة بنفسها إلى قسمين: الدليل الشرعي، والدليل العقلي، ثمّ شرعنا في الكلام في الدليل الشرعي، فقلنا: إنّ الكلام فيه سيكون في مقامات ثلاثة:

تحديد دلالات هذا الدليل.

إثبات صغرى هذا الدليل.

إثبات حجيّة هذه الدلالة.

وقد انتهينا بحمد الله ومنّه من الكلام في المقامين الأول، والثاني، وبقي أن نتناول المقام الثالث بالبحث، وإثبات حجيّة دلالة الدليل الشرعي التي حُددت ببركة الكلام في المقام الأول، وثبت صدورها ببركة الكلام في المقام الثاني، وسنبدأ هذا البحث بذكر تمهيد نذكر فيه الأقسام الثلاثة لدلالة الدليل الشرعي: القطعية ـ ويلحق بها الإطمئنان ـ، والإجمالية، والظهورية، فنتكلم في حجيّة القسم الأول، ومناشئه الثلاثة،

بعد تعريفه، ثمّ نتحوّل إلى القسم الثاني، فنعرّفه، ونوضّح حدود حجيته، ثمّ نتحوّل إلى القسم الأخير، فنعرّفه، ونتكلم بعض الشيء في إصطلاحاته، محوّلين ذكر الدليل على حجيته، ومقدارها، إلى الدروس التالية؛ فإنّها المهم الذي يدور حوله الكلام في المقام الثالث من المقامات السابقة.

حدود الدرس

الاستدلال على حجيّة الظهور

تمهيد

الدليل الشرعي قد يدلّ على حكمٍ دلالة واضحة توجب اليقين أو الاطمئنان؛ بأنّ هذا الحكم هو المدلول المقصود. وفي هذه الحالة يعتبر حجّة في دلالته على إثبات ذلك الحكم، لأنّ اليقين حجّة، والاطمئنان حجّة، من دون فرق بين أن يكون هذا الوضوح واليقين بالدلالة قائماً على أساس كونها دلالة عقلية أنيّة من قبيل دلالة فعل المعصوم على عدم الحرمة، أو على أساس كون الدليل لفظاً لا يتحمّل بحسب نظام اللغة و أساليب التعبير، سوى إفادة ذلك المدلول وهو المسمّى بالنص، أو على أساس احتفاف الدليل اللفظي بقرائن حالية أو عقلية تنفي احتمال مدلولٍ آخر، وإن كان ممكناً من وجهة نظر لغوية و عرفية عامة.

و قد يدلّ الدليل الشرعي على أحد أمرين أو أمور على نحو تكون صلاحيته لإفادة أي واحد منها مكافئة لصلاحيته لإفادة غيره، بحسب نظام اللغة، و أساليب التعبير العرفي. و هذا هو المجمل. و يكون حجّة في إثبات الجامع على أساس العلم بأنّ المراد لا يخلو من أحد محتمليه أو محتملاته. هذا فيما إذا كان للجامع أثر قابل للتنجيز بالعلم المذكور، و أمّا كلّ واحد من المحتملات بخصوصه فلا يثبت بالدليل المذكور إلّا مع الاستعانة بدليل خارجي على نفي المحتمل الآخر، فيضم إلى إثبات الجامع فينتج التعين في المحتمل البديل.

و قد يدل الدليل الشرعي على أحد أمرين مع أولوية دلالته على أحدهما بنحو ينسبق إلى الذهن تصوراً على مستوى المدلول التصوري، و تصديقاً على مستوى المدلول التصديقي، وإن كانت إفادة

المعنى الآخر تصوراً و تصديقاً بالدليل المذكور ممكنة، و محتملة أيضا بحسب نظام اللغة و أساليب التعبير، و هذا هو الدليل الظاهر في معنى، و في مثل ذلك يحمل على المعنى الظاهر، لأنّ الظهور حجّة في تعيين مراد المتكلم. و هذه الحجّية لا تقوم على أساس اعتبار العلم، لأنّ الظهور لا يوجب العلم دائماً، بل على أساس حكم الشارع بذلك.

و يعبّر عن حجيّة الظهور بأصالة الظهور، وعلى وزان ذلك يقال أصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة الحقيقة، وأصالة الجدّ، وغير ذلك من مصاديق لكبرى حجيّة الظهور.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى تمهيد عُقد لأجل الدخول في المقام الثالث من مقامات الكلام في الدليل الشرعي اللفظي السابقة، وهو: إثبات حجيّة دلالات هذا الدليل، فقسّمنا دلالات هذا الدليل إلى ثلاث دلالات:

الأولى: القطعية ـ ويلحق بها الاطمئنانية ـ: فعرّفنا هذه الدلالة، ومناشئها الثلاثة، والدليل على حجيّتها، وهو: حجيّة القطع، والاطمئنان.

الثانية: الإجمالية: فعرّفنا هذه الدلالة، ومدى حجيّتها، وكونها حجّة في المقدار الجامع إذا ترتب عليه أمر شرعي؛ فإنّه المتيقّن.

الثالثة: الظهوريّة: فعرّفناها، وأنّها حجّة في تعيين مراد المتكلم على أساس حكم الشارع؛ بناء على ما سنذكره في الدروس التاليه من الأدلّه.

أسئلة محورية

١. عدد الأقسام الثلاثة لدلالة الدليل الشرعي على الحكم، مبيّناً ما يمتاز به كلّ واحد من هذه الأقسام عن غيره.

٢. ما هي مناشيء كون الدلالة قطعية؟

٣. ما مدى حجيّة دلالة الدليل المجمل؟ وما الدليل على ذلك؟

٤. على أي أساس تقوم حجيّة الظهور؟

٥. ما المقصود بالمصطلحات التالية:

أ) أصالة الظهور؛ ب) أصالة العموم؛ ج) أصالة الإطلاق؛ د) أصالة الحقيقة؛ هـ) أصالة الجدّ.

أسئلة تخصصية

١. راجع البحوث السابقة، وانظر فيما لو كنا قد أقمنا دليلاً على حجيّة الاطمئنان.

٢. هل يصح أن نقول: «الدليل القطعي الدلالة، هو: المسمى بالنص»؟ ولماذا؟

٣. إذا وجدنا دليلاً خارجياً على نفي أحد محتملَي الدليل المجمل، فهل يبقى ذلك الدليل مجملاً؟ وما الدليل على ما تقول؟

٤. هل تختص الدلالة الظهورية بالدليل اللفظي، أم أنّها تشمل غير اللفظي؟ وضّح ذلك.

تطبيقات

التطبيق الأول

أذكر نوع الدلالة في الأدلّة التالية، موضّحاً الدليل على ذلك:

١. دلالة قوله: ﴿يَا أَيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِي لِلصَّلَاةِ مِنْ يوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللَّهِ﴾ على الحرمة الوضعية للبيع

٢. دلالة قوله: «يحرم شرب الخمر» على الحرمة التكليفية للشرب.

٣. دلالة قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء» على اعتبار الكثرة في عدم انفعال الماء بمجرد الملاقاة.

٤. دلالة ترك المعصوم عليه السلام لحلق لحيته على حرمة حلق اللحية.

٥. دلالة قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من البول» على اعتبار الغسل بالماء.

التطبيق الثاني

من أمثلة الجامع الذي له أثر قابل للتنجيز:

أ) أنْ يتردد المدلول بين أن يكون الواجب في ظهر يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، أو صلاة الظهر، فيتنجَز الجامع بين الوجوبين، ويجب الاحتياط بالإتيان بكلا الصلاتين حينئذ.

ب) أنْ يتردد مدلول القُرء: بين الحيض، وبين الطهر، فيتنجّز وجوب الجامع، فيجب على المطلّقة الاحتياط بالتربّص، وعدم العقد إلّا بعد الطهر.

ومن أمثلة الجامع الذي ليس له أثر منجّز: إنّ يتردد المدلول بين الطلب الوجوبي والاستحبابي؛ فإنّ جامع الطلب لايكون منجّزاً؛ لأنّ المنجزية ثابتة لخصوص الحكم الإلزامي، دون الحكم غير الإلزامي.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص١٣٧، وما بعدها.

٣. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٢٤٩، وما بعدها.

١٠٥

الاستدلال على حجيّة الظهور

المدخل

ذكرنا في التمهيد، أنّ الدلالة الظهوريّة لاتقوم على أساس اعتبار العلم؛ لأنّ الظهور لايوجب العلم دائماً، بل على أساس حكم الشارع بذلك، ولكن، ما هو الدليل على هذا الاعتبار؟ هذا ما نحاول الإجابة عليه في هذا الدرس، فنقول: إنّه يمكن أن يكون الدليل هو السيرة بنوعيها، عقلائية ومتشرعيّة، سنقرّب الاستدلال بكل واحدة من هاتين السيرتين، ثمّ نذكر ما يواجهه هذا الاستدلال من اعتراضات، ونذكر ـ في خاتمة البحث ـ ردّ هذه الاعتراضات.

حدود الدرس

الاستدلال على حجيّة الظهور

وحكم الشارع بحجّيّة الظهور يمكن الاستدلال عليه بالسيرة بأحد النحوين التاليين:

النحو الأوّل: أن نتمسّك بالسيرة العقلائيّة بمعنى استقرار بناء العقلاء على اتخاذ الظهور وسيلة كافية لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب ما يُرى لها من آثار بحسب الأغراض التكوينيّة أو التشريعيّة، وهذه السيرة بحكم استحكامها تشكّل دافعاً عقلائيّاً عامّاً للعمل بالظهور في الشرعيّات لو ترك المتشرّعة إلى

ميولهم العقلائيّة، وفي حالة من هذا القبيل يكون عدم الردع والسكوت كاشفاً عن الإمضاء.

وقد تقدّم في بحث دلالات الدليل الشرعيّ غيراللفظيّ استعراض عدد من الأوجه لتفسير دلالة السكوت على الإمضاء ، ويلاحظ هنا أنّ واحداً من تلك الأوجه لايمكن تطبيقه في المقام، وهو تفسير الدلالة على أساس الظهور الحاليّ، لأنّ الكلام هنا في حجيّة الظهور، فلا يكفي في إثباتها ظهور حال المعصوم في الإمضاء.

النحو الثاني: أنّ نتمسّك بسيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة، وفقهائهم، فإنّنا لانشكّ في أنّ عملهم في مقام الاستنباط كان يقوم فعلاً على العمل بظواهر الكتاب والسنّة، ويمكن إثبات ذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة فلاحظ. وعلى هذا تكون السيرة المذكورة كاشفة كشفاً إنّيّاً مباشراً عن الإمضاء، ولا حاجة حينئذٍ إلى توسيط قاعدة أنّ السكوت كاشف عن الإمضاء على ما تقدّم من الفرق بين سيرة المتشرّعة والسيرة العقلائيّة.

ويواجه الاستدلال بالسيرة هنا نفس ما واجهه الاستدلال بالسيرة في بحث حجيّة الخبر، إذ يُعترض بأنّ هذه السيرة مردوع عنها بالمطلقات الناهية عن العمل بالظنّ، أو بإطلاق أدلّة الأُصول.

والجواب على الاعتراض يعرف ممّا تقدّم في بحث حجيّة الخبر، مضافاً إلى أنّ ما دلّ على النهي عن العمل بالظنّ يشمل إطلاق نفسه، لأنّه دلالة ظنّيّة أيضاً، ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنّيّة، فيلزم من حجيّة التعبّد بعدم حجيّة نفسه، وما ينفي نفسه كذلك لايعقل الاكتفاء به في مقام الردع.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى استعراض ما يستدل به على حجيّة الظهور، فقلنا: إنّه يمكن الاستدلال عليها بالسيرتين: العقلائية، والمتشرعية.

أمّا العقلائية، فقد استقرت سيرة العقلاء على اعتبار الظهور وسيلة لمعرفة مقاصد المتكلّم، وترتيب الآثار عليها، وقد كانت هذه السيرة معاصرة للمعصوم ولم يردع عنها، مع أنّها مما يسري إلى الأمور التشريعية لو لم يقم بذلك، وهذا ما يكشف عن إمضاء الشارع

لها على الأساس العقلي الذي ذكرناه سابقاً في استكشاف الإمضاء من السكوت.

وأمّا المتشرعيّة، فقد استقرت سيرة المتشرّعة من أصحاب الأئمة على اعتبار الظهور والعمل به في مقام الاستنباط، وذلك باستعمال الطريق الرابع من طرق إثبات السيرة المتقدّمة، وهذا ما يكشف إنّاً عن الإمضاء.

ثمّ تعرّضنا إلى ما قد يُعترض به على التمسك بالسيرة بنوعيها، وهو ما اعترض به على التمسك بها على حجيّة خبر الواحد، ونردّ هذه الاعتراضات بما رددنا به هناك، إضافة إلى أن ما دلّ على النهي عن العمل بالظن، يلزم من حجيّة التعبّد به عدم حجيته؛ فإنّه دلالة ظنية أيضاً، فلا ردع.

أسئلة محورية

١. قرّب الإستدلال بالسيرة العقلائية على حجيّة الظهور.

٢. كيف يمكن تفسير دلالة السكوت على إمضاء السيرة العقلائية في ما نحن فيه؟

٣. قرّب الاستدلال بالسيرة المتشرعيّة على حجيّة الظهور، مبيّناً احتياجها أو عدم احتياجها للإمضاء.

٤. ما هي الاعتراضات الموجّهة للتمسّك بالسيرة على حجيّة الظهور؟ بيّنها مع ردّها.

أسئلة تخصصية

١. عندما نقول: «الاستدلال على حجيّة الظهور»، فهل المقصود بالظهور هو الظهور اللفظي، أم أنّه يشمل غيره من الظهورات؟ بيّن الدليل على ما تقول.

٢. لو تأملنا في ما ذكره المصنف رحمه الله في أول النحو الثاني، لفهمنا منه أنّه قدس سره يدّعي أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يستنبطون أيضاً، كيف توجّه ذلك مع وجود الأئمة عليهم السلام بينهم؟

٣. بيّن المقصود بقوله‏رحمه الله: «ولا نحتمل الفرق بينها وبين غيرها من الدلالات والظواهر الظنية»، موضحاً الغرض منه في المقام.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل في العبارت التالية، مستفيداً منها في شرح وتوضيح بعض ما جاء في الدرس:

قال السيد المروّج في *منتهى الدراية في شرح الكفاية*، تحت عنوان «حجية ظواهر الألفاظ»:

هذا أحد الظنون الخاصّة الخارجة عن أصل عدم الحجيّة، وغرضه ـ صاحب *الكفاية* ـ نفي الشبهة عن حجيّة ظواهر الألفاظ الكاشفة عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئي في قبال السلب الكلّي.

التطبيق الثاني

تأمّل النصّ التالي، ثمّ أجب عن الأسئلة:

قال السيد الخوئي‏رحمه الله في *الدراسات*:

حجية الظهورات: غير خفي أن حجيّة الظواهر ممّا تسالم عليها العقلاء في محاوراتهم، وبنوا عليها في جميع أمورهم، وحيث لم يكن للشارع طريق خاص في محاوراته بل كان يتكلّم بلسان القوم، ولم يردع عنها، فهي ممضاة عنده ايضا، وهذا واضح، ولذا لم يعثر على خلاف فيه.

١. ما الدليل الذي أقامه السيد الخوئي على حجيّة الظاهر؟

٢. قارن بين ما ذكره السيد الخوئي‏رحمه الله في بحثه الخارج هنا، وبين ما ذكره السيد الشهيد‏رحمه الله في مقام إقامة الدليل على حجيّة الظهور، أين تجد عمقاً، ودقّة، وفنية أكثر؟ وضّح ما تقوله.

٣. هناك إشكال قوي على ما استدل به السيد الخوئي رحمه الله هنا لا يتوجّه على ما ذكره السيد الشهيد رحمه الله، مع أنّهما تمسّكا بدليل واحد، هل يمكنك اقتناصه؟

«توجيه: لكي يكون دليل مّا تاماً، فإنّه لابدّ فيه من أن يكون مساويًا للمدّعى،أو أعم منه ـ عموم وإطلاق ـ، وإلّا لم يكن تاماً، وهو: ما يسمى بكون الدليل أخص من المدّعى، فلاحظ المدّعى، ثمّ لاحظ الدليل عند كلٍّ من العلمين، وقارن بينهما لتصل إلى الجواب».

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٢٤٩، وما بعدها.

٣. *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*: ج٤، ص٢٧٧.

٤. *دراسات في علم الأصول*: ج٣، ص١٢٦.

١٠٦

موضوع الحجيّة

المدخل

الغرض من عقد هذا البحث، هو: تحديد موضوع الحجيّة في الظهور؛ فعندما نقول: «هذا ظاهر، وكل ظهور حجّة»، فما هو هذا الظهور الذي جُعل حجّة، ولهذا البحث أهمية كبيرة تأتي بالتفصيل في *الحلقة الثالثة*، وأما هنا، فإنّ المصنف رحمه الله يكتفي بالإشارة العملية لها بلا تصريح بها، وهي ما سيأتي آخر البحث، من قضية تأثير احتمال القرينة المتصلة على ظهور الكلام، وحجيته.

وعلى كلّ حال، فإنّ المراحل التي سيمر بها بحثنا اليوم هي كما يلي:

المرحلة الأولى: تذكير بالدلالتين التصورية والتصديقية للكلام، وتوضيح معنى الظهور على كلٍّ من المستويين ـ الدلالتين ـ، وأنّ الظاهر من كلّ كلام هو التطابق بين المدلولين التصوري والتصديقي له.

المرحلة الثانية: تحديد موضوع الحجيّة، وأنّه الظهور التصديقي، وإقامة الدليل عليه.

المرحلة الثالثة: ما يترتب على ما ادّعيناه من أنّ موضوع الحجيّة هو الظهور التصديقي، والذي يبرز في حالة احتمال قرينة متّصلة على خلاف ظهور الكلام.

حدود الدرس

موضوع الحجّية:

عرفنا سابقاً أنّ الدلالة: تصورية و تصديقية. و عليه فهناك ظهور على مستوى الدلالة التصورية، و هناك ظهور على مستوى الدلالة التصديقية.

و معنى الظهور الأول أن يكون أحد المعنيين أسرع انسباقاً إلى تصوّر الإنسان وذهنه من الآخر عند سماع اللفظ.

و معنى الظهور الثاني أن يكون كشف الكلام تصديقاً عمّا في نفس المتكلّم، يبرز هذا المعنى دون ذاك، فيقال حينئذ: إنّه ظاهر فيه بحسب الدلالة التصديقية.

و قد تقدّم أن الظاهر من كلّ كلام أن يتطابق مدلوله التصوري مع مدلوله التصديقي.

و على أي حال، فموضوع الحجّية هو الظهور على مستوى الدلالة التصديقية، لأنّ الحجّية معناها إثبات مراد المتكلّم و حكمه بظهور الكلام، و الكاشف عن المراد و الحكم إنّما هو الدلالة التصديقية و الظهور التصديقي.

و أما الدلالة التصورية فلا تكشف عن شيء لكي تكون حجّة في إثباته، و إنّما هي مجرد إخطار و تصّور، نعم، الظهور على مستوى الدلالة التصورية هو الّذي يعيّن لنا عادة الظهور التصديقي؛ لأنّ ظاهر الكلام هو التطابق بين ما هو الظاهر تصوراً، و ما هو المراد تصديقاً وجداً. فالظهور التصوري إذن، يؤخذ كأداة لتعيين الظهور التصديقي الذي هو موضوع الحجّية لا أنّه موضوع لها مباشرة.

و قد يوضّح المتكلّم في نفس كلامه، أنّ مراده الجدّي يختلف عمّا هو الظاهر من الكلام في مرحلة المدلول التصوري، و بهذا يصبح الظهور التصديقي الّذي هو موضوع الحجّية مختلفاً عن الظهور التصوري، كما إذا قال: «جئني بأسد، وأعني به الرّجل الشجاع»، و تسمى الجملة التي سببت هذا الاختلاف بالقرينة المتصلة. و هذه القرينة تارة يكون تواجدها في الكلام مؤكداً، كما في هذا المثال، وأخرى يكون محتملاً، كما لو كنّا نستمع إلى المتكلم، ثمّ ذهلنا عن الاستماع و احتملنا أنّه قال شيئاً من ذلك القبيل.

و في كلّ من الحالتين لا يمكن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام في إرادة الحيوان المفترس، إذ في

الحالة الأولى لا ظهور كذلك جزماً، لأننا نعلم بأنّ الظهور التصديقي اختلف عن الظهور التصوري.

و في الحالة الثانية نشك في وجود ظهور تصديقي على طبق الظهور التصوري، لأنّ احتمال القرينة يوجب احتمال التخالف بين الظهورين، و مع الشكّ في وجوده لا يمكن البناء على حجيته، و هذا يعني أنّ احتمال القرينة المتصلة، كالقطع بها، يوجب عدم جواز الأخذ بالظهور الّذي كان من المترقّب ان يثبت للكلام في حالة تجرده عن القرينة.

خلاصة الدرس

تناول المصنف رحمه الله في هذا الدرس بحث تحديد موضوع حجيّة الظهور، فبيّن ـ أوّلاً ـ بعض المعلومات السابقة المهمة في تمامية البحث هنا، كالدلالتين التصورية والتصديقية، ومعنى الظهور على مستوى كلّ منهما، وأنّ ظاهر كلّ كلام هو التطابق بين هذين الظهورين.

ثمّ تطرّق ـ بعد هذا ـ إلى دعوى أنّ موضوع الحجيّة هو الظهور التصديقي، مقيماً على ذلك دليلاً، خلاصته: أنّ الحجيّة معناها إثبات مراد المتكلّم بظهور الكلام، ومن الواضح أن مايقوم بذلك هو الظهور التصديقي لا التصوري، وإن كان هو ـ الظهور التصوري ـ الأداة التي تعيّن لنا عادة الظهور التصديقي.

ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلى نتيجة هذا البحث، وآثاره، فقلنا: إنّ القرينة المتصلة، سواء أكانت متيقّنة أم محتملة، تمنع عن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام؛ إذ في الحالة الأولى لاظهور كذلك قطعاً، وفي الثانية نشك في وجود ظهور تصديقي مطابق للتصوّري، الأمر الذي يمنع من الأخذ بالظهور الذي كان من المترقّب حصوله لولا القرينة.

أسئلة محورية

١. ما معنى الظهور على مستوى الدلالة التصوريّة، وعلى مستوى الدلالة التصديقية؟

٢. ما هو موضوع حجيّة الظهور عند المصنف رحمه الله؟ وما الدليل الذي أقامه على ذلك؟

٣. إذا احتملنا وجود قرينة متصلة ذهل عنها السامع، فهل يمكن الأخذ بالظهور التصديقي حينئذ أيضاً؟ ما الدليل على ذلك؟

٤. ما معنى قولهم: «إنّ احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها»؟

أسئلة تخصصية

١. الدلالة التصديقية التي ذكرها المصنف رحمه الله في هذا الدرس، هل هي الدلالة التصديقية الأولى، أم الثانية؟ أم هي أمر آخر غيرهما؟ وضّح ذلك.

٢. كيف صحّ للمصنف رحمه الله أن يقول: «وأما الدلالة التصورية، فلا تكشف عن شيءٍ لكي يكون حجّة في إثباته»، مع أنّه اعترف بوجود ظهور على مستوى الدلالة التصورية؟

٣. ذكر المصنف رحمه الله أنّه مع الشكّ في وجود التطابق بين الظهور التصوري والتصديقي، فإنّه لايمكن البناء على حجيّة الظهور، ألا يمكن أن نقول بأنّ الأصل هو التطابق، ولانخرج عن هذا الأصل إلّا مع إحراز القرينة المتصلة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قد يقال: بناء على ما ذهب إليه المصنف رحمه الله من أنّ احتمال القرينة المتصلة كالقطع بها يمنع عن الأخذ بالظهور التصديقي للكلام، فإنّه سينسدّ باب العمل بالظهورات في الفقه؛ لاحتمال وجود قرائن متصلة بالروايات الصادرة عن المعصومين عليهم السلام ولم تصل إلينا، وهذا واضح البطلان، وما يلزم منه الباطل ـ مختار المصنف ـ فهو باطل.

فإنّه يقال: إنّ احتمال قرينة متّصلة في الروايات لم تنقل إلينا، إنّ كان من جهة احتمال غفلة الناقل عن سماعها، فهو منفي بأصالة عدم القرينة؛ على أساس أصالة عدم الغفلة من قبل السامع، وإن كان من ناحية احتمال إسقاط الناقل لذكرها مع أنّه سمعها،

فهو منفي بشهادة الناقل السكوتية؛ فإنّ سكوته في مقام النقل، واقتصاره على ما نقل من الظهور، بنفسه شهادة منه بعدم وجود قرينة مغيّرة لمعنى ذلك الظهور؛ لأنّه في مقام نقل كلّ ما له دخل في فهم ذلك المعنى الذي ينقله إلينا كما هو واضح.

التطبيق الثاني

لو بعث زيد رسالة إلى عبده بكر، وكتب فيها بعد البسملة والسلام: «إذا جاءك الأسد...»، ثمّ سقط على هذه الرسالة قليل من الماء، ففسد الكلام المكتوب بعد هذه العبارة، وبقي آخر الرسالة قول زيد: «فلا تتعرض له؛ فإنّني أُحبه»، فلو رأى بكر بعد ذلك أسداً حقيقياً، فهل:

يحرم عليه التعرض له؛ التزاما بالنهي الذي وجهه له مولاه؟

يحرم على بكر التعرّض للانسان الشجاع، التزاما بذلك النهي؟ وما وجه ما تقول؟

مصادر الدرس

١. *الحلقة الأولى، والثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٢٧٠.

٣. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص١٦٤، وما بعدها.

٤. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمام رحمه الله: ج٢، ص٩٣، وما بعدها.

١٠٧

ظواهر الكتاب الكريم (١)

المدخل

بعد أن ثبتت حجيّة الظهور بالدليل، وحدّدنا موضوع الحجيّة وأنّه التصديقي، تصل النوبة إلى تحديد سعة نفس هذا الظهور الذي ثبتت حجيته؛ فهل يشمل كلّ ظهور؟ أم أنّه ليس كذلك؟

وعلى هذا، فيصحّ أن نعنون درسنا هذا بعنوان: «التفصيلات في الحجية»؛ حيث ذهب جماعة من العلماء ـ بعض الأخباريين ـ إلى استثناء ظواهر القرآن الكريم من الحجيّة، وقالوا: «بأنّه لايجوز العمل إلّا بآيات هي نَصّ في المعنى، أو مفسَّرة تفسيراً محدداً من قبل المعصوم عليه السلام».

سنذكر في هذا الدرس ومايليه مجموعة من الأدلّة التي تمسّك بها هؤلاء العلماء لما يدّعون، ثمّ نقف عند كلّ دليل من هذه الأدلّة لنمحّصه، ليتبيّن عدم تمامية تلك الأدلّة، لتكون النتيجة حجيّة ظواهر القرآن أيضاً، بلا أي فرق بينها وبين غيرها.

حدود الدرس

ظواهر الكتاب الكريم:

ذهب جماعة من العلماء إلى استثناء ظواهر الكتاب الكريم من الحجّية، و قالوا: «بأنه لا يجوز العمل فيما يتعلّق بالقرآن العزيز، إلّا بما كان نصّاً في المعنى أو مفسّراً تفسيراً محدّداً من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو المعصومين من آله عليهم السلام».

و قد يستدل على ذلك بما يلي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...﴾[1].

فإنّه يدل على النهي عن اتباع المتشابه، و كلّ ما لا يكون نصّاً فهو متشابه لتشابه محتملاته في علاقتها باللفظ، سواءً كان اللفظ مع أحدها أقوى علاقة أو لا.

و الجواب من وجوه:

الأوّل: أنّ اللفظ الظاهر ليس من المتشابه، إذ لا تشابه ولا تكافؤ بين معانيه في درجة علاقتها باللفظ، بل المعنى الظاهر متميّز في درجة علاقته، و عليه فالمتشابه يختص بالمجمل.

الثاني: لو سلمنا أنّ الظاهر من المتشابه، فلا نسلّم أنّ الآية الكريمة تنهى عن مجرد العمل بالمتشابه، و إنّما هي في سياق ذم من يلتقط المتشابهات، فيركّز عليها بصورة منفصلة عن المحكمات ابتغاء الفتنة، و هذا مما لا إشكال في عدم جوازه حتى بالنسبة إلى ظواهر الكتاب، فمساق الآية مساق قول القائل: إنّ عدوي يحاول أن يبرز النقاط الموهمة من سلوكي، و يفصلها عن ملابساتها التي توضّح سلوكي العام.

الثالث: ما قد يقال: من أنّ الآية ليست نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب، و إنّما هي ظاهرة ـ على أكثر تقدير ـ في الشمول، و هذا الظهور يشمله النهي نفسه، فيلزم من حجيّة ظاهر الآية في إثبات الردع عن العمل بظواهر الكتاب الكريم نفي هذه الحجّية.

خلاصة الدرس

بعد أن ثبت بالدليل حجيّة الظواهر، تناولنا في هذا الدرس ما ذهب إليه بعض العلماء

---

١. آل عمران: ٧.

من استثناء ظواهر القرآن من هذه الحجيّة متمسّكين بالقرآن، والسنّة، وغيرهما،تعرّضنا إلى أولهما، المتمثّل بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾؛ فإنّ غير النص ـ ومنه الظهور ـ متشابه نُهينا عن اتّباعه.

وقد أجاب المصنف رحمه الله على ذلك بوجوه:

الأول: إنّ الظاهر ليس من المتشابه، فلا تشمله الآية الشريفة.

الثاني: ولو سلّمنا أنّ الظاهر من المتشابه، فالآية أجنبية عمّا نحن فيه؛ فإنّها واردة في سياق ذمّ من يعمل بالمتشابهة بدون الرجوع إلى ملابساته.

الثالث: إنّه يلزم من حجيّة الآية عدم حجيتها؛ فإنّها نفسها ظهور.

أسئلة محورية

١. قرِّب الاستدلال بقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ... الآية﴾، على عدم حجيّة ظواهر القرآن.

٢. ما هو الدليل على عدم كون الظاهر من المتشابه؟

٣. كيف يكون قول المصنف التالي دفعاً للاستدلال بالآية الشريفة على عدم حجيّة ظواهر القرآن: «فمساق الآية مساق قول القائل: إنّ عدوّي »؟

٤. لماذا لم تكن الآية الكريمة نصّاً في الشمول لظاهر الكتاب؟

أسئلة تخصصية

١. عندما يدّعي بعض الأخباريين عدم حجيّة ظواهر الكتاب، فهل يدعون عدم شمولها من الأول لأدلّة حجيّة الظهور، أم إنّهم يعترفون بذلك، ولكنّهم يدّعون وجود المخصص له؟

٢. ما هو المرجع في كون لفظ مّا متشابه، أو غير متشابه؟ ما الدليل على ذلك؟

٣. لماذا اعتمد الشارع المتشابهات، وذكرها في جملة من آياته؟ ألَم يكن من الأفضل ترك ذلك في كتاب يُعتبر مرجعاً للاحكام كالقرآن؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ العبارة التالية، واستفد منها في توضيح وشرح بعض ما ورد في الدرس:

قال المحقق الخوئي رحمه الله في *دراساته*، في مقام ردّ الاستدلال بالآية الشريفة على عدم حجيّة ظواهر الكتاب:

> وأما ورود من المنع عن اتباع المتشابه في الكتاب، فهو أجنبي عن محل الكلام؛ لأنّ المتشابه هو اللفظ المحتمل لمعنيين في عرض واحد بحيث يكون كلّ منهما عِدلاً للآخر، وأين ذلك من اللفظ البارز في معناه، على أنّا لو سلّمنا إجمال المتشابه، فالروايات الآمرة بعرض الأخبار على الكتاب وطرح ماخالفه مبيّنة لإجماله، ويظهر منها أن المراد من المتشابه في الآية هو المجمل دون ما له ظاهر؛ فإنّه الذي ربما يكون الخبر مخالفاً له فلا يعتني به، وأما الصريح، فلا توجد رواية مخالفة له ليكون مورداً للطرح.

التطبيق الثاني

عندما نقول: إنّ القرآن له ظاهر، وظاهره حجّة، فليس معنى هذا أنّه الذي يجب الأخذ به في كلّ الحالات، بل يكون شأنّه حينئذ شأن سائر الظهورات، يجب الأخذ بها، وترتيب الأثر عليها، ما لم يكن هناك قرينة صارفة لها عن هذا الظهور، وإلّا وجب الأخذ بالقرينة، وحمل القرآن عليها، ولهذا نحمل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ على الاستحباب، مع أن الظاهر الأولي لفعل

الأمر ـ كما قلنا ـ الوجوب، وما ذلك إلّا لوجود الروايات القائلة بعدم الوجوب، والتي تعتبر قرينة على ما أريد بالقرآن، فانتبه.

مصادر الدرس

١. *الحلقة الثالثة*، للمصنف رحمه الله.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج ٤، ص٢٧٦، وما بعدها.

٣. *دراسات في علم الأصول*: ج ٢، ص٩٦.

١٠٨

ظواهر الكتاب الكريم (٢)

المدخل

لازال كلامنا في الأدلّة التي تمسّك بها بعض العلماء في الذهاب إلى عدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم، وقد ذكرنا في الدرس السابق الكتاب، ونتكلم اليوم في الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف، نتناول اليوم الطائفتين الأولى والثانية منها، ونردّهما.

حدود الدرس

ظواهر الكتاب الكريم (٢)

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن الكريم، و يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف.

الطائفة الأولى: ما دل من الروايات على أنّ القرآن الكريم مبهم و غامض قد استهدف المولى إغماضه و إبهامه لأجل تأكيد حاجة الناس إلى الحجّة، و أنّه لا يعرفه إلّا من خوطب به، و أنّ غير المعصوم لا يصل إلى مستوى فهمه.

و هذه الطائفة يرد عليها:

أولاً: أنّ رواياتها جميعاً ضعيفة السند، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها نتيجة لضعف رواتها، و كونهم في الغالب من ذوي الاتجاهات الباطنية المنحرفة على ما يظهر من تراجمهم. مع الالتفات إلى أنّ إسقاط ظواهر الكتاب الكريم عن الحجّية أمر في غاية الأهمية. فلو كان الأئمة بصدد بيانه، لما أمكن عادة افتراض اختصاص هؤلاء الضعاف بالاطلاع على ذلك والإخبار عنه دون فقهاء أصحاب الأئمة الذين عليهم المعوّل، و إليهم تفزع الشيعة في الفتوى و الاستنباط بأمر الأئمة و إرجاعهم.

و ثانيا: أنّ هذه الروايات معارضة للكتاب الكريم الدال على أنّه نزل تبياناً لكلّ شيء و هدى و بلاغاً، و المخالف للكتاب من أخبار الآحاد لا يشمله دليل حجيّة خبر الواحد كما أشرنا سابقاً.

الطائفة الثانية: ما دل من الروايات على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن الحجّة. وهذه لا تدلّ على عدم جواز العمل بظاهر الكتاب بعد الفحص في كلمات الأئمة و عدم الظفر بقرينة على خلاف الظاهر؛ لأنّ هذا النحو من العمل ليس استقلالاً عن الحجّة في مقام فهم القرآن الكريم.

خلاصة الدرس

بعد أن رددنا ما استدل به من الكتاب على عدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم، شرعنا في هذا الدرس بذكر الروايات التي استدل بها على ذلك، فذكرنا طائفتين من الطوائف الثلاث من هذه الروايات، ثمّ ذكرنا رد كلّ واحدة منهما.

أمّا الطائفة الأولى، فهي: ما دل على استهداف الشارع للإبهام و الإغماض لآيات القرآن؛ لكي يتأكّد حاجة الناس إلى الرجوع إلى المعصوم عليه السلام. وقد ردّ المصنف هذه الروايات بردّين:

الأول: أنّها كلها ضعيفة سنداً، بل قد يحصل الاطمئنان بكذبها لجملة من الأسباب.

الثاني: أنّها ساقطة؛ بمعارضتها للقرآن الكريم نفسه.

وأما الطائفة الثانية، فإنّها ما دل على عدم جواز الاستقلال في فهم القرآن عن

المعصوم، وقد ردّها المصنف رحمه الله بأن العامل بظاهر القرآن بعد الفحص وعدم الظفر بقرينة على خلاف هذا الظاهر، لايعتبر مستقلاً في فهم القرآن.

أسئلة محورية

١. ما هي الطائفة الأولى من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن؟

٢. ذكر المصنف رحمه الله انّه قد يحصل الاطمئنان بكذب الطائفة الأولى من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن، ما مناشئ هذا الاطمئنان؟

٣. ما هي الطائفة الثانية من الروايات الناهية عن الرجوع إلى ظواهر القرآن؟ وما الذي يرد عليها؟

أسئلة تخصصية

١. هل أنّ ما ادّعي في الروايات من الطائفة الأولى صحيح في نفسه؟
وبعبارة أخرى: هل يعتبر إبهام القرآن عن عمد لكي يتأكد حاجة الناس إلى المعصوم أمراً عقلائياً؟

٢. وضّح كيف تكون الطائفة الأولى معارضة للكتاب بحيث تسقط بالمعارضة؟

٣. مارأيك في ما إدّعاه المصنف رحمه الله في ردّ الطائفة الثانية، من أنّ العمل بالظاهر بعد عدم الظفر بقرينة على خلافه من المعصوم، لايعتبر استقلالاً في فهم القرآن عن المعصوم؟ تأمل في طريق الجواب أولا، ثمّ أذكره.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل الروايات التالية، وحاول أن تصنفها إلى الصنفين الأول والثاني اللذين

ذكرهما المصنف فيما نحن فيه، كما يمكنك أن تحاول أيضا ردها من حيث الدلالة، وأما السند، فيمكنك أن ترجع في رجاله إلى ما ذكره السيد الخوئي رحمه الله مثلاً في *معجم رجاله*:

١. عن عدة من أصحابنا عن... عن زيد الشحام، قال:

دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام، فقال: ياقتادة... . بلغني أنك تفسرّ القرآن؟ فقال له قتادة: نعم، فقال: فإنّ فسّرت القرآن بعلم، فأنت أنت...، ويحك ياقتادة ! إنّ كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك، فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك ياقتادة ! إنّما يعرف القرآن من خوطب به.

٢. عن المعلى بن خنيس، قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام في رسالة: ...وإنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم، ولقوم يتلونه حق تلاوته، وهم اللذين يؤمنون به ويعرفونه، وأمّا غيرهم، فما أشدّ إشكاله عليهم، وأبعده من مذاهب قلوبهم، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّه ليس شيء أبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن»، وبذلك تحير الخلائق أجمعون الّا من شاء الله، وإنّما أراد الله بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه، وأن يعبدوه، وينتهوا في قوله إلى طاعة القوّام بكتابه، والناطقين عن أمره، وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم، لا عن أنفسهم...

٣. وعنه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن؛ إنّ الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء، وآخرها في شيء.

٤. فرات بن ابراهيم في تفسيره... عن أبي جعفر عليه السلام... قال:

وأما قوله: ﴿وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾، فإنّما على الناس أن يقرؤوا القرآن كما أُنزل، فإذا احتاجوا إلى تفسيره، فالإهتداء بنا، وإلينا... .

التطبيق الثاني

تأمل النص التالي، وحاول أن تحدد علاقته وارتباطه بدرسنا:

قال السيد الخوئي رحمه الله في *مصباح الأصول*:

وأما حجّية ظواهر الكتاب، فمنعها الأخباريون، وما ذكروه في وجه المنع، يرجع تارة إلى منع الصغرى، أي: انعقاد الظهور، وأخرى إلى منع الكبرى أي: حجيّة الظهور.

أمّا منع الصغرى، فقد استدل له بوجوه: الأول: أنّ ألفاظ القرآن من قبيل الرموز، كفواتح السور التي هي كنايات عن أشياء لايعرفها إلّا النبي وأوصياؤه المعصومون عليهم السلام...

الثاني: إنّ القرآن مشتمل على معان غامضة ومضامين شامخة؛ فإنّه مع صغر حجمه مشتمل على علم ما كان وما يكون على نحو لايصل إليه فكر البشر، إلّا الراسخون في العلم، وهم الأئمة المعصومون عليهم السلام...

وفيه: إنّ كلامنا في ظواهره التي يعرفها أهل اللسان، لا في بواطنه التي لايعرفها إلّا من خوطب به، واشتماله على مضامين عالية، لاينافي ظهوره.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص٢٢٨، وما بعدها.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٢٨٤، وما بعدها.

٣. *مصباح الأصول*، للسيد الخوئي رحمه الله: ج٢، ص١٢٢ـ١٢٣.

٤. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمام: ج٢، ص٩٦.

٥. *وسائل الشيعة*: كتاب القضاء والشهادات، الباب ١٣من أبواب صفات القاضي.

١٠٩

ظواهر الكتاب الكريم (٣)

المدخل

كنّا في مقام ذكر ما استدل به بعض العلماء ـ الأخباريين ـ على عدم حجيّة ظواهر القرآن، فذكرنا أولا الكتاب، ثمّ انتقلنا إلى الروايات التي قلنا: إنّها على طوائف ثلاث، انتهينا من طائفتين منها، ووصل بنا الكلام إلى ثالثة هذه الطوائف، وهي: ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، وأنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر.

وسنذكر في هذا الدرس ما ذكره بعض علمائنا ردّاً على هذه الطائفة، مبيِّنين ضعف هذا الرد، ممّا يرغمنا على ذكر ردّ آخر أحسن منه، يتمثّل بردين خاصّين مختلفين في هذا الدرس، ورد عامّ يأتي في درسنا التالي إنّ شاء الله تعالى.

حدود الدرس

الطائفة الثالثة: ما دلّ من الروايات على النهي عن تفسير القرآن بالرأي، و أنّ من فسّر القرآن برأيه فقد كفر.

و قد أجيب على الاستدلال بها، بأنّ حمل اللفظ على معناه الظاهر ليس تفسيراً؛ لأن التفسير كشف القناع، و لا قناع على المعنى الظاهر.

وقد يقال: إنّ هذا الجواب لا ينطبق على بعض الحالات حينما يكون الدليل مشتملاً على ظواهر اقتضائية عديدة متضاربة، على نحو يحتاج تقدير الظهور الفعلي المتحصّل من مجموع تلك الظواهر بعد الموازنة و الكسر و الانكسار، إلى نظر و إمعان، فيكون لوناً من كشف القناع.

و لهذا نرى أن الفقهاء قد يختلفون في فهم دليل: فيفهم بشكل من فقيه، و يأتي فقيه آخر فيبرز نكتة من داخل الدليل تعيّن فهمه بشكل آخر على أساس ما تقتضيه تلك النكتة من ظهور.

فالأحسن الجواب:

أولاً: بأنّ كلمة الرّأي منصرفة ـ على ضوء ما نعرفه من ملابسات عصر النص، و ظهور هذه الكلمة كمصطلح وشعار لاتجاه فقهي واسع ـ إلى الحدس و الاستحسان، فلا تشمل الرّأي المبني على قريحة عرفية عامة.

و ثانيا: إنّ إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لا يصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواءً أريد بها السيرة العقلائية سيرة المتشرعة، نظير ما تقدّم في بحث حجيّة خبر الواحد.

اما الأولى، فلأنّ الردع يجب أن يتناسب حجماً و وضوحاً مع درجة استحكام السيرة.

و أمّا الثانية: فلأننا إذا ادعينا أن سيرة المتشرعة من أصحاب الأئمة كانت على العمل بظواهر الكتاب ـ و إلّا لعرف الخلاف عنهم ـ فنفس هذه السيرة تثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع، بل تكون مقيّدة له.

خلاصة الدرس

تعرّضنا في هذا الدرس إلى الطائفة الثالثة من الروايات التي استدل بها على عدم حجيّة الظواهر، وهي: ما دل على النهي عن تفسير القرآن بالرأي.

فذكرنا ـ بدءاً ـ ما أجاب به البعض على هذا الاستدلال، من أجنبية هذه الروايات عن محل الكلام، وهو العمل بالظاهر؛ فإنّه ليس تفسيراً أصلاً.

إلّا أنّ الصحيح عدم تمامية هذا الرد؛ فإنّه أخص من المدّعى؛ فإنّ الوصول إلى الظهور الفعلي للدليل يكون أحياناً تفسيراً، كما لو اشتمل على ظهورات اقتضائية متضاربة.

فالأحسن الجواب بـ:

أولا: إنّ الروايات المذكورة أجنبية عما نحن فيه؛ فإنّ كلمة «الرأي» الواردة فيها لاتشمل العمل بالظاهر؛ لانصرافها إلى التفسير بالحدس والاستحسان.

ثانياً: إنّ إطلاق الروايات المذكورة للظاهر لو سلّمناه، لايصلح أن يكون رادعاً عن السيرة على العمل بالظواهر، سواءً أكانت عقلائية أم متشرعية.

أما الأولى، فلعدم تناسب الردع بهذه الآيات مع قوة هذه السيرة واستحكامها، وأما الثانية، فإنّها بنفسها تُثبت عدم صلاحية الإطلاق المذكور للردع، فتكون مقيّدة له.

أسئلة محورية

١. ما هي الطائفة الثالثة من الروايات التي استدل بها على عدم حجيّة ظواهر القرآن، وكيف يقرّب الاستدلال بها؟

٢. بماذا علّق المصنف رحمه الله على جواب بعض علمائنا على الاستدلال بالطائفة الثالثة من الروايات؟

٣. ما المقصود بما يلي:

أ) ملابسات عصر النص. ب) الحدس والاستحسان.

ج) قريحة عرفية عامة. د) الكسر والانكسار.

أسئلة تخصصية

١. ذكر المصنف رحمه الله ردّا على الجواب على الطائفة الثالثة من الروايات أنّه لا ينطبق على بعض الحالات، لماذا لايكفي أن ينطبق الدليل على هذه الحالات؟ وماذا نسمي هكذا دليل؟

٢. هل يمكن أن نقول: بان ما أورد على الجواب غير صحيح؛ فإنّ الكلام في الأخذ

بالظاهر بعد تعيّنه لافي طريق الوصول إليه، فالكلام في النتيجة لافي طريق الوصول إليها؟

٣. ما الدليل على أنّ الردع عن سيرة مّا يجب أن يتناسب حجماً ووضوحاً مع درجة استحكامها.

تطبيقات

التطبيق الأول

تأمل الطائفة التالية من الروايات، وحاول أن تستظهر منها ما إدّعاه المصنف رحمه الله من انصراف «الرأي» في ذلك الوقت إلى العمل بالاجتهاد الشخصي، دون الرجوع إلى قريحة عرفية عامّة:

١. عن أبي عبدالله عليه السلام:

... وكما أنّه لم يكن لأحد من الناس مع محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه خلافاً لأمر محمد صلى الله عليه وآله، كذلك لم يكن لأحد بعد محمد صلى الله عليه وآله أن يأخذ بهواه، ولا رأيه، ولا مقاييسه...؛ فإنّ أضلّ الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله... .

٢. وعن علي بن ابراهيم...، عن جعفر بن محمد، عن أبيه:

أنّ علياً عليه السلام قال: من نصب نفسه للقياس، لم يزل دهره في التباس، ومن دان الله بالرأي، لم يزل دهره في ارتماس.

٣. عن أمير المؤمنين:... ان المؤمن أخذ دينه عن ربّه، ولم يأخذه عن رأيه».

٤. عن حبيب، قال: قال لنا أبو عبدالله عليه السلام:

ما أحد أحبُ اليّ منكم؛ إنّ الناس سلكوا سبلاً شتى؛ منهم من أخذ بهواه، ومنهم من أخذ برأيه، وإنّكم أخذتم بأمر له أصل.

التطبيق الثاني

اشرح العبارة التالية الواردة في *كفاية الأصول*، وحاول أن تنتقدها مستفيداً مما تعلمته:

ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيّة ظاهر الكتاب... وكل هذه الدعاوى فاسدة...؛ بمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير؛ فإنّه كشف القناع، ولاقناع للظاهر... .

مصادر الدرس

١. *تقريرات*، السيد الحائري: ج٢، ص٢٣١، وما بعدها.

٢. *تقريرات*، السيد الهاشمي: ج،٤، ص٢٨٦، وما بعدها.

٣. *كفاية الأصول*: ص٣٢٤، وما بعدها.

٤. *الوسائل*، الباب ٦من أبواب صفات القاضي.

١١٠

ظواهر الكتاب الكريم (٤)

المدخل

كنا نتحدث عمّا استدل به بعض علمائنا من الروايات على عدم حجيّة ظواهر الكتاب، وذكرنا أنّها طوائف ثلاث، وقفنا عند كلّ طائفة منها، وذكرنا مايرد على الاستدلال بها، إلّا أنّ تلك الردود كانت ردوداً خاصّة تتناسب مع كلّ طائفة، وأمّا درسنا اليوم، فيتكفّل إبراز رداً لايختص بواحدة من هذه الطوائف، وإنّما هو عام شامل للجميع، وهو عبارة عن إبراز روايات مختلفة، وبألسنة متنوعة، يستفاد منها حجيّة العمل بالظواهر، فتكون معارضة لتلك الروايات، وحينئذ، فإمّا أن تقدّم هذه عليها فيثبت حجيّة الظواهر القرآنية، وإمّا أن تتساقط الروايات من الطرفين ليثبت أيضا حجيّة ظواهر القرآن؛ فإنّ المرجع حينئذ السيرة العقلائية بعد عدم الردع، أو بضم استصحاب مفادها، الثابت صدر الشريعة.

حدود الدرس

و مما يدفع به الاستدلال بالروايات المذكورة عموما ما دلّ من الروايات على الأمر بالتمسّك بالقرآن الكريم الصادق عرفاً على العمل بظواهره، و على إرجاع الشروط إليه، و إبطال ما كان منها

مخالفاً له.فإنّ المخالفة إن كان المراد بها المخالفة للفظه، فتصدق على مخالفة ظاهره، وإن كان المراد بها المخالفة لواقع مضمونه، فمقتضى الإطلاق المقامي إمضاء ما عليه العرف من موازين في استخراج المضمون، فيدل على حجيّة الظهور.

و أرضح من ذلك ما دل على طرح ما ورد عنهم عليهم السلام على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له، فإنّه لا يحتمل فيه أن يراد منه المخالفة للمضمون القرآني المكتشف بالخبر، لأنّه بصدد بيان جعل الضابط لما يقبل و ما لا يقبل من الخبر، كما أنّه لا يحتمل اختصاص المخالفة فيه بالمخالفة للنص لندرة الخبر المخالف للنص، و كون روايات طرح المخالف ناظرة إلى ما هو الشائع من المخالفة.

فإن قدمت هذه الروايات الدالة على حجيّة ظواهر الكتاب على الروايات التي استدل بها على نفي الحجّية فهو، و إن تكافأ الفريقان فعلى الأقل يلتزم بالتساقط، و يقال بالحجية حينئذ؛ لأنّ الردع غير ثابت فتثبت الحجّية بالسيرة العقلائية بصورة مستقلة، أو بضم استصحاب مفادها الثابت في صدر الشريعة.

خلاصة الدرس

تعرّضنا قبل هذا الدرس إلى استُدل به من الروايات على عدم حجيّة ظواهر القرآن، والتي قسّمناها إلى طوائف ثلاث رددنا كلّ واحدة منها بما يناسبها، وأما في هذا الدرس، فقد ذكرنا رداً عاماً شاملاً لكلّ تلك الطوائف، ويتمثل في إبراز جملة من الروايات التي يستفاد منها حجيّة الظواهر القرآنية، فتكون معارضة لتلك الروايات، فإن قدّمناها على تلك، فقد ثبتت الحجيّة، ولاأقل من التساقط، لتصل النوبة إلى السيرة العقلائية على الحجية، إمّا لوحدها، وإما بضم استصحاب مفادها صدر الشريعة.

وأما هذه الروايات، فهي بدورها طوائف عديدة أيضا، فمنها: ماأمر بالتمسك بالقرآن الكريم، وبإرجاع الشروط إليه، وطرح ماكان مخالفاً له من الروايات التي نُسبت إليهم عليهم السلام.

أسئلة محورية

١. كيف يمكن دفع الاستدلال بالروايات المستدلَ بها على عدم حجيّة الظاهر بالروايات الآمرة بالتمسك بالقرآن، والدالة على إرجاع الشروط إليه؟

٢. كيف نستفيد من الروايات الدالة على طرح ما ورد عنهم عليهم السلام على الكتاب، والإحجام عن العمل بما كان مخالفاً له، في ردّ الاستدلال بالروايات على عدم حجيّة ظواهر القرآن؟ وما وجه كونها أوضح من سابقتها؟

٣. ما المقصود من قوله رحمه الله: «أو بضم استصحاب مفادها، الثابت في صدر الشريعة»؟

أسئلة تخصصية

١. ما الفائدة من إبراز روايات تأمر بالتمسّك بالقرآن، أوطرح ما خالفه؟

٢. لماذا نرجع بعد تساقط روايات حجيّة، وعدم حجيّة ظواهر القرآن إلى السيرة العقلائية؟ لماذا لانرجع إلى أصالة عدم الحجيّة، مادامت الأُصل الذي يجب الانطلاق منه كما اتضح لنا سابقاً؟

٣. لماذا لاتسقط السيرة العقلائية مع الروايات المتساقطة؟

تطبيقات

التطبيق الأول

لاحظ الروايات التالية، وأرجعها إلى الطوائف التي ذكرها المصنف رحمه الله في هذا الدرس:

أ)...وحدثني الحسين بن أبي العلاء، أنّه حضر إبن أبي يعفور في هذا المجلس، قال:

سألت أباعبدالله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومنهم من لانثق به، قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله صلى الله عليه وآله، والّا فالذي جاء به أولى به.

ب) عن أبي عبدالله عليه السلام قال:

خطب رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى، فقال: أيها الناس ! ما جاءكم عني يوافق كتاب الله، فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله، فلم أقله.

ج) عن أبي عبدالله عليه السلام:

من اشترط شرطاً مخالفا لكتاب الله، فلا يجوز له،...، والمسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عز وجل.

التطبيق الثاني

هناك طائفة أخرى من الروايات المعارضة لم يذكرها السيد الشهيد إلّا في قريراته، ومن المناسب جداً ذكرها هنا، قال في تقريرات السيد الهاشمي:

الرابعة: ما دل على ممارسة الإمام عليه السلام بنفسه الاستدلال والاستشهاد بالآيات الكريمة، وهي روايات كثيرة، وتكون أخص من عمومات النهي عن التفسير بالرأي لو سُلم دلالتها، فتخصص بها لامحالة...؛ فإنّ الإمام عليه السلام في كثير من موارد هذه الاستدلالات، قد تقمّص ثوب المدّعي، ونزع ثوب الحجّة والمعصوم الذي لايحتاج فيه إلى الاستدلال أصلاً؛ فإنّ نفس سياق الاستدلال يكون ظاهراً في ذلك في كثير من الحالات، فيدلّ على حجيّة ظهورات الكتاب نفسه.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج ٤، ص٢٨٧، وما بعدها.

٢. *تقريرات* السيد الحائري: ج ٢، ص٢٣٥، وما بعدها.

٣. *الوسائل*، الباب السادس من أبواب الخيار، والباب التاسع من أبواب صفات القاضي.

١١١

ظواهر الكتاب الكريم (٥)

المدخل

كان الكلام ـ ولايزال ـ في ذكر ما استدل به بعض علمائنا على عدم حجيّة ظواهر القرآن الكريم، وقد ذكرنا سابقاً أنّه ثلاثة أنواع من الأدلّة: القرآن، الروايات، وما بين أيدينا من الدليل الثالث:

وما يعتمد عليه هذا الدليل الثالث، هو ادّعاء عدم وجود ظهور للقرآن من الأساس، فعدم حجيته يكون من السالبة بانتفاء الموضوع؛ فإنّ موضوع الحجيّة هو الظهور، ولا ظهور للقرآن؛ لإجماله.

سنذكر في هذا الدرس منشأ هذا الإجمال المدّعى، ثمّ سنجيب عن ذلك بعدم تمامية ما ادُّعي منشأ للاجمال، ليسقط هذا الدليل الثالث أيضاً، فيسقط بتبعه كلّ ذاك الصرح العظيم لدعوى عدم حجيّة الظواهر القرآنية، فتكون النتيجة لهذا الجهد العلمي الفني الدقيق، هو: حجيّة ظواهر القرآن، شأنها شأن كلّ ظاهر.

حدود الدرس

الدليل الثالث: و مردّه إلى إنكار الظهور، بدعوى أنّ القرآن مجمل، إمّا لتعمّد من الله تعالى في

جعله مجملاً لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب، ذلك لأنّ علو المعاني و شموخها يقتضي عدم تيسُّرها للفهم.

و الجواب على ذلك: إنّ التعمّد المذكور على خلاف الحكمة من نزول القرآن، و ربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجة على أصل الدين المتوقّفة على فهم القرآن و إدراك مضامينه، كما أنّ شموخ المعاني و علوها ينبغي أن لا يكون على حساب الهدف من بيانها، و لما كان الهدف هداية الإنسان، فلابدّ أن تبيّن المعاني على نحو يؤثّر في تحقق هذا الهدف، و ذلك موقوف على تيسير فهمه.

فالصحيح أنّ ظواهر الكتاب الكريم حجّة كظواهر السنّة.

خلاصة الدرس

بعد أن انتهينا من ذكر الدليلين الأولين المدعيين على عدم حجيّة ظواهر القرآن، وظهر عدم تماميتهما، وصلنا في هذا الدرس إلى إبراز الدليل الثالث المدّعى على ذلك، والذي يرجع إلى إنكار ظهور للقرآن من الأساس؛ بدعوى أنّه مجمل، إمّا تعمداً، وإمّا لاقتضاء طبع المطلب ذلك لشموخ معانيه وعلوها.

وقد أجاب المصنف رحمه الله على ذلك بإبطال منشأي الإجمال؛ فإنّ الأول على خلاف الحكمة، كما أنّ شموخ المعاني ينبغي أن لايكون على حساب الهدف من بيانها، فالصحيح: إنّ ظواهر القرآن الكريم حجة كظواهر السنة.

أسئلة محورية

١. قرّب الدليل الثالث من أدلّة عدم حجيّة الظهورات القرآنية، ذاكراً الفرق بينه وبين الدليلين السابقين.

٢. لماذا كان تعمّد الإجمال في القرآن على خلاف الحكمة؟

٣. ما المقصود بأنّ شموخ المعاني وعلوها ينبغي أن لايكون على حساب الهدف من بيانها؟

أسئلة تخصصية

١. هل هناك طريقة أخرى غير تعمّد إجمال القرآن لتأكيد حاجة الناس إلى الإمام؟

٢. عندما كان البعض يسأل: ما علّة ما نشاهده في بعض الرسائل العملية من إجمال واضح كإنّما كان عمدياً؟ كان يأتي الجواب من البعض الآخر: لكي تتأكد حاجة المقلّد إلى العالم المتمكّن من شرح المسائل، فيكون قرب منبع النور، فيستفيد منه دائماً. فهل يرد على هذا الجواب ما أورده السيد الشهيد رحمه الله في درسنا من أنّه خلاف الحكمة؟

٣. ذكر المصنف رحمه الله إنّ ربط الناس بالإمام فرع إقامة الحجّة على أصل الدين، المتوقّفة على فهم القرآن، فهل أنّ اقامة الحجّة على أصل الدين متوقفة على فهم القرآن، أم على أصل القرآن، وعدم القدرة على الإتيان ولو بآية من آياته؟

تطبيقات

التطبيق الأول

قال السيد المروج رحمه الله في *منتهى الدراية* في توضيح *الكفاية* شرحاً لكلام الآخوند رحمه الله:

هذا ردّ للدعوى الثانية ـ وهي: اشتمال الكتاب على المطالب الشامخة المانعة عن انعقاد الظهور له ـ وحاصل الرد: إنّ اشتمال الكتاب على تلك المطالب، لايمنع عن حجيّة الظاهر في الآيات المتضمّنة للأحكام الشرعية، فضلاً عن أصل ظهورها فيها؛ لأنّ تلك المطالب تكون في بطون الآيات، ومن قبيل المعاني الكنائية، ولاربط لها بالمعاني التي تكون الألفاظ ظاهرة فيها عند أبناء المحاورة.

أ) تأمّل الكلام السابق، وحاول أن تربطه بما نحن فيه.

ب) هل ذكر المصنف رحمه الله هذا الرد؟

ج) حاول أن تنقد هذا الرد، وتمحصه بمعونة الأُستاذ الكريم.

التطبيق الثاني

إستفد من النص التالي في إثبات دعوى عدم حجيّة ظواهر القرآن، ثمّ حاول أن ترده:

إذا كتب شخص كتاباً في الهندسة، فغرضه اكتشاف قوانين مطلقة لعالم الكون المادي، فكلما كان الكاتب هنا أكثر دقة وعمقاً في اكتشاف تلك القوانين، وأكثر قدرة على البرهنة عليها، ودفع الشبهات عنها، يكون أحسن وأكمل، وهذا ما يبعده عن فهم الناس العاديين.

مصادر الدرس

١. *تقريرات* السيد الحائري: ج٢، ص٢٤١، وما بعدها.

٢. *تقريرات* السيد الهاشمي: ج٤، ص٢٨٩، وما بعدها.

٣. *منتهى الدراية في شرح الكفاية*: ج٤، ص٢٩٩.

٤. *أصول الفقه*، للمظفر: ص٣٩٦، وما بعدها.

٥. *تهذيب الأصول*، للسيد الإمام رحمه الله: ج٢، ص٩٦، للاطلاع على مستندات أخرى إدّعيت من قبل بعض الأخباريين على عدم حجيّة ظواهر القرآن، مع ردها من قبله رحمه الله.

المصادر

١. القرآن الكريم.

٢. الأصفهاني، محمد حسين، *الفصول في الأصول*، الطبعة الحجرية.

٣. ــــــــــــ ، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، تحقيق: أبو الحسن القائمي، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

٤. الاعتمادي، مصطفى، *شرح الرسائل*، ط ٨ ـ قم، ١٤١٤هـ.

٥. الأنصاري، الشيخ مرتضى، *كتاب الصلاة*، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، قم، ط ١، ١٤١٥هـ.

٦. ــــــــــــ ، *المكاسب*، طبع مؤسسة إسماعيليان ـ قم.

٧. ــــــــــــ ، *كتاب المكاسب*، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، قم، ط ٣، ١٤٢٠ هـ.

٨. ــــــــــــ ، *فرائد الأصول*، مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، النسخة الحجرية.

٩. البحراني، الشيخ يوسف، *الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة*، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، نشر جماعة المدرّسين ـ قم.

١٠. بهجت، محمد تقي، *توضيح المسائل*، انتشارات شفق، قم.

١١. التبريزي، ميرزا جواد، *صراط النجاة* (استفتاءات السيد الخوئي مع تعليقة الميرزا جواد التبريزي)، نشر دفتر بركزيده ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

١٢. الحائري، السيد كاظم، *مباحث الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الشهيد الصدر الأصولية)، ط١، ١٤٠٧ هـ، وما بعدها.

١٣. الحكيم، السيّد محسن، *حقائق الأصول*، مؤسسة آل البيت عليهم السلام للطباعة والنشر ـ قم.

١٤. ـــــــــــــــ، *مستمسك العروة الوثقى*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣.

١٥. ـــــــــــــــ، *نهج الفقاهة*، نشر ٢٢بهمن ـ قم.

١٦. ـــــــــــــــ، *مناسك الحجّ*، مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف.

١٧. الحكيم، السيّد محمد تقي، *الأصول العامة للفقه المقارن*، تحقيق: المجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، ط٢، ١٩٩٧م.

١٨. الخامنئي، لاسيّد علي الحسيني، *أجوبة الإستفتاءات*، دار النبأ للنشر والتوزيع ـ قم، ١٤١٥هـ.

١٩. الخراساني، محمد كاظم، *كفاية الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في مدينة قم المقدّسة.

٢٠. الخلخالي، سيد رضا، *معتمد العروة الوثقى* (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية) كتاب الحجّ، منشورات مكتبة دار العلم ـ قم، ١٣٦٤ش.

٢١. الخميني، السيّد روح الله، *مناهج الوصول إلى علم الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٢. ـــــــــــــــ، *كتاب الطهارة*، مؤسسة إسماعيليان ـ قم، ١٤١٠هـ.

٢٣. ـــــــــــــــ، *المكاسب المحرّمة*، مؤسسة تنظيم ونشر: آثار الإمام الخميني، ط١، ١٣٧٣هـ ش.

٢٤. ـــــــــــــــ، *أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية*، تحقيق مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قم، ط٢، ١٤١٥هـ.

٢٥. ـــــــــــــــ، *تحرير الوسيلة*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

٢٦. ـــــــــــــــ، *كتاب البيع*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، ط٥، ١٤١٥هـ.

٢٧. الخميني، السيد مصطفى، *تحريرات في الأصول*، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، ط١.

٢٨. الخوانساري، سيد أحمد، *جامع المدارك في شرح المختصر النافع*، مطبعة الصدوق، طهران، ط ٢، ١٤٠٥.

٢٩. الخوئي، السيّد أبوالقاسم بن السيّد علي أكبر، *مباني تكملة المنهاج*، المطبعة العلمية ـ قم، ط ٢، ١٣٩٦.

٣٠. ــــــــــــــــ، *أجود التقريرات* (تقريرات دروس الميرزا النائيني الأصولية)، طبع مكتبة المصطفوي ـ قم.

٣١. ــــــــــــــــ، *منهاج الصالحين*، نشر مدينة العلم ـ قم، ط٢٨، ١٤١٠هـ.

٣٢. ــــــــــــــــ، *البيان في تفسير القرآن*، نشر أنوار الهدى ـ قم، مطبعة فروردين.

٣٣. ــــــــــــــــ، *المسائل المنتخبة*، نشر مدينة العلم ـ قم، ط١٥، ١٤١٢هـ.

٣٤. زين الدين، الشيخ محمد أمين، *كلمة التقوى*، ط ٣، مطبعة مهر ـ قم، ١٤١٣هـ.

٣٥. السبحاني، الشيخ جعفر، *تهذيب الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الإمام الخميني الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ١٤٠٥هـ.

٣٦. السيستاني، السيّد علي الحسيني، *منهاج الصالحين*، نشر مكتب السيد السيستاني ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

٣٧. الشهيد الأوّل، محمد بن مكّي العاملي، *الدروس الشرعية*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.

٣٨. ــــــــــــــــ، *القواعد والفوائد*، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد ـ قم.

٣٩. ــــــــــــــــ، *اللّمعة الدمشقية*، تعليق: السيد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢.

٤٠. الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي العاملي، *مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام*، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٤١٣هـ.

٤١. ــــــــــــــــ، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، الطبعة الحجرية.

٤٢. ــــــــــــــــ، *الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية*، مع حواشي و تعليق: السيد محمد كلانتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢.

٤٣. ــــــــــــــــ، *المقاصد العليّة في شرح الرسالة الألفية*، نشر: دار التبليغ الإسلامي، قم، ط ١، ١٣٨٧ش.

٤٤. الشوكاني، محمد بن علي، *نيل الأوطار*، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣م.

٤٥. الصافي، الشيخ حسن، *الهداية في الأصول* (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، تحقيق ونشر: مؤسسة صاحب الأمر (ع) - قم، ط ١، ١٤١٧هـ.

٤٦. الصدر، الشهيد السيد محمد باقر، *دروس في علم الأصول - الحلقة الأولى*، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي - قم، طبعة إسماعيليان، ١٩٩١م.

٤٧. ــــــــــــــــ، *دروس في علم الأصول - الحلقة الثانية*، تحقيق وتعليق: مجمع الفكر الإسلامي - قم، ١٩٩١م.

٤٨. ــــــــــــــــ، *دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة*، تحقيق وتعليق: السيد علي حسن مطر، ط ١، ١٤٢١.

٤٩. ــــــــــــــــ، *المعالم الجديدة للأصول*، إصدار مكتبة النجاح، طهران، ط ٢، ١٩٧٥م.

٥٠. ــــــــــــــــ، *الأسس المنطقية للاستقراء*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٤، ١٤٠٢هـ.

٥١. ــــــــــــــــ، *فلسفتنا*، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي - قم، ط ٢، ١٤١٣هـ.

٥٢. ــــــــــــــــ، *الفتاوى الواضحة*، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٥٣. ــــــــــــــــ، *التعليقة على منهاج الصالحين*، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٥٤. الطباطبائي، السيد علي، *رياض المسائل*، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٥هـ.

٥٥. الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، *تهذيب الأحكام*، دار الكتب الإسلامية - قم، ١٣٩٠هـ.

٥٦. ــــــــــــــــ، *الاستبصار*، تحقيق وتعليق: السيد حسن الخرسان، دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.

٥٧. ــــــــــــــــ، *العدّة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، ط ١، ١٤١٧هـ.

٥٨. العاملي، حسن عبد الساتر، ***بحوث في علم الأصول***، تقريرات درس السيد الشهيد الصدر، نشر محبّين ـ قم، ١٤٢٣هـ.

٥٩. العاملي، الحسن بن، ***معالم الدين وملاذ المجتهدين***، منشورات مكتبة السيد المرعشي ـ قم، ١٤١٣هـ.

٦٠. العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٩هـ.

٦١. العاملي، السيد محمد علي، ***مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام***، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، ط ١، ١٤١٧هـ.

٦٢. العراقي، الشيخ ضياء الدين، ***مقالات الأصول***، مجمع الفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٤هـ.

٦٣. العلامة الحلّي، الحسن بن يوسف، ***تذكرة الفقهاء***، منشورات المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية لمؤسسها الشيخ عبد الكريم التبريزي.

٦٤. ـــــــــــــــ، ***مختلف الشيعة***، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين ـ قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

٦٥. العيداني، محمود، ***من سلسلة الفقه التعليمي***، ج ١، نشر: المؤلف، ط ١، ١٤٢٥هـ.

٦٦. ـــــــــــــــ، ***نيل المآرب في شرح المكاسب***، ج ١و ج ٢، نشر: ريحانه بيامبر ـ قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.

٦٧. الغروي، ميرزا علي، ***التنقيح في شرح العروة الوثقى***(تقريرات درس المحقّق الخوئي الفقهية) ـ ***كتاب الصلاة***، نشر دار الهادي للمطبوعات، قم، ط ٣، ١٤١٠هـ.

٦٨. ـــــــــــــــ، ***التنقيح في شرح العروة الوثقى***(تقريرات درس المحقّق الخوئي الفقهيه) ـ ***كتاب الطهارة***، ط ٤، قم، ١٤١٧هـ.

٦٩. الفياض، الشيخ محمد إسحاق، ***محاضرات في علم الأصول*** (تقريرات درس المحقق الخوئي الأصولية)، نشر دار الهادي للمطبوعات، ط ٣، ١٤١٠هـ.

٧٠. القاضي المغربي، النعمان بن محمد، ***دعائم الإسلام***، تحقيق: آصف فيضي، نشر دار التعارف، ١٣٨٣هـ.

٧١. القطبفي، السيد منير، ***الرافد في علم الأصول*** (تقريراً لأبحاث السيد السيستاني الأصولية)، مطبعة مهر ـ قم، ط ١، ١٤١٤هـ.

٧٢.القمي، الميرزا أبو القاسم، *قوانين الأصول*، النسخة الحجرية.

٧٣.الكاظمي، محمد علي، *فوائد الأصول* (تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدّسة.

٧٤.الكلانتري، أبو القاسم، *مطارح الأنظار* (تقريراً لأبحاث الشيخ الأعظم الأنصاري الأصولية)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم، الطبعة الحجرية.

٧٥.الكلبايكاني، السيد محمد رضا، *إرشاد السائل*، دار الصفوة ـ بيروت، ط ١، ١٤١٣هـ

٧٦.الكوكبي، أبو القاسم، *مباني الاستنباط* (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

٧٧.المحقق الحلّي، نجم الدين أبو القاسم، جعفربن الحسن الهذلي، *المعتبر في شرح المختصر*، الطبعة الحجرية.

٧٨.ــــــــــــــــ، *شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام*، تعليق: السيد صادق الشيرازي، نشر: الاستقلال ـ طهران، ط ٢، ١٤٠٩هـ.

٧٩.المرتضى، علي بن الحسين، الشهر بالشريف المرتضى، *الذريعة الى أصول الشيعة*، تصحيح ومقدمة وتحقيق: أبو القاسم كرجي، نشر جامعة طهران.

٨٠.المروّج، محمد جعفر، *هدى الطالب الى شرح المكاسب*، مؤسسة دار الكتاب (الجزائري) ـ قم، ط ١، ١٤١٦هـ.

٨١.ــــــــــــــــ، *منتهى الدراية في توضيح الكفاية*، مطبعة نمونه ـ قم، ١٤١٢هـ.

٨٢.القمي، الشيخ عباس، *مفاتيح الجنان*، دعاء كميل.

٨٣.المظفر، الشيخ محمد رضا، *المنطق*، مؤسسة اسماعيليان ـ قم، ط ٤، ١٣٦٨ هـ.ش.

٨٤.ــــــــــــــــ، *أصول الفقه*، منشورات الفيروز آبادي ـ قم، ط ٣، ١٣٨٠هـ.ش.

٨٥.ــــــــــــــــ، *أصول الفقه*، دارالتبليغ الإسلامي، التابع للحوزة العلمية في قم، ط ٤، ١٣٧٠هـ.ش.

٨٦.الأردبيلي، أحمد الشهير بالمقدّس الأردبيلي، *مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان*، تصحيح وتعليق: العراقي ـ الاشتهاردي ـ اليزدي الأصفهاني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٨٧ النجفي، الشيخ محمد حسن، *جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام*، دار الكتب الإسلامية ـ طهران، ط ٩، ١٣٦٨هـ ش.
٨٨ النراقي، أحمدبن محمد مهدي، *مستند الشيعة في أحكام الشريعة*، منشورات مكتبة السيد المرعشي، قم، الطبعة الحجرية.
٨٩ الشاهرودي، السيد علي، *دراسات في علم الأصول* (تقريرا لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ١، ١٩٩٨م.
٩٠. الشاهرودي، سيد علي،محاضرات في الفقه الجعفري (تقريرات درس المحقق الخوئي الفقهية)،دار الكتاب الإسلامي في قم، ط ١، ١٤٠٨هـ.
٩١. الهاشمي، السيد محمود، *بحوث في علم الأصول*(تقريرات درس السيد الشهيد الصدر في الأصول)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، ط ٢، ١٤١٧هـ.
٩٢. البهسودي، السيد محمد سرور، المعروف بالواعظ البهسودي، *مصباح الأصول*(تقريراً لأبحاث السيد الخوئي الأصولية)، منشورات مكتبة الداوري ـ قم، ط ٤، ١٤١٥هـ.
٩٣. اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي، *العروة الوثقى*، مطبعة إسماعيليان ـ قم.